Die

Genesis der Kategorien

im Processe des Selbstbewusstwerdens.

Ein Beitrag zur Systematisirung der günther'schen Philosophie.

Inaugural-Dissertation

welche mit Genehmigung

der

philosophischen Facultät hiesiger Universität

zur Erlangung der Doctorwürde

am Freitag, den 26. August, Vormittags 11 Uhr

in der

Aula Leopoldina

öffentlich vertheidigen wird

Martin Klein

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

gegen die Herren:

Johannes Flegel, Dr. philos., **Emile Freymond,** Dr. philos., und **Robert Krause,** Dr. med., prakt. Arzt.

BRESLAU.
Druck von S. Schottlaender.
1881.

Seinem lieben Vater

H. S. KLEIN

Pastor an der evangelischen Kirche zu Friedland in Schlesien

zugeeignet

vom

Verfasser.

Inhalt.

Einleitung. Seit

§ 1. Begriff der Philosophie. Das Gegebene. Niederes und höheres Selbstbewusstsein. Die Methode der philosophischen Untersuchung überhaupt und speciell für die Erhebung der Kategorien. Günthers Stellung zu seinen Vorgängern in letzterer Beziehung 1

Erstes Capitel. Analyse des Selbstbewusstseins.

§ 2. Unterscheidung von Object und Subject im Selbstbewusstsein. Bestimmung beider und ihres Verhältnisses zu einander (besonders in Beziehung auf das cartesianische cogito ergo sum) 12

§ 3. Die Grundfunctionen des Ich als passives und actives Verhalten. Passivität und Activität als Receptivität und Reactivität (Beschränktheit der Kraftäusserung). Ihre Gegensätzlichkeit. Ihr Verhältniss zu den Seelenvermögen 20

§ 4. Eine metaphysische Consequenz der bisherigen Analyse: die Indifferenz des Geistes. 26

Zweites Capitel. Ableitung der Ideen.

§ 5. Der günthersche Begriff der Idee. Die Idee κατ' ἐξοχήν und die Ideen. Die Grundkategoire der Relation 29

§ 6. Die Substanzialität und ihre Formen: Substanz und Accidenz, Einheit und Zweiheit, Einheit und Vielheit, Einheit und Allheit. Die Zahl, das Zählen. Ontologische Einheit oder Einerleiheit. Der Satz der Identität 37

§ 7. Die Causalität und ihre Formen: Ursache und Wirkung, Möglichkeit und Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit (Gesetzlichkeit). Der Satz vom Grunde. 47

§ 8. Die Finalcausalität (Endabsicht, Wechselwirkung). Ihre Begründung durch die Lehre von der Creation. Mittel und Zweck 58

Schlussbemerkungen.

§ 9. Eine ergänzende Bemerkung zur „empirischen" Methode. Die Ideen in ihrer Anwendung. Der Mensch als Vereinswesen von Geist und Natur. Die Kategorie 69

Einleitung.

§ 1.

Begriff der Philosophie. Das Gegebene. Niederes und höheres Selbstbewusstsein. Die Methode der philosophischen Untersuchung überhaupt und speciell für die Erhebung der Kategorien. Günthers Stellung zu seinen Vorgängern in letzterer Beziehung.

Wenn nach Günther die Philosophie diejenige Wissenschaft ist, „die das Gegebene im Weltganzen auf seine letzten Gründe zurückzuführen sucht“ [1]), oder „(in subjectiver Beziehung) das freie Streben des Geistes nach durchgängiger Klarheit, Begründung und Zusammenhang seiner mannigfaltigen

---

[1]) Lyd. I, 129. — Wir citiren die güntherschen Schriften in folgenden Ausgaben:

Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. 2 Bände. Zweite vermehrte Auflage, Wien, 1848.

Peregrins Gastmahl. Eine Idylle in eilf Octaven. Wien, 1830.

Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie. Fragment eines evangelischen Briefwechsels. Wien, 1832.

Janusköpfe. Zur Philosophie und Theologie. (Von Günther gemeinschaftlich mit J. H. Pabst herausgegeben.) Wien, 1834.

Der letzte Symboliker. Wien, 1834.

Thomas a Scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeits-Pantheismen neuester Zeit. Wien 1835.

Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit. Wien, 1838.

Euristheus und Heracles. Metha-logische Kritiken und Meditationen. Wien, 1843.

Lydia. Philosophisches Taschenbuch. Herausg. von Günther und J. F. Veith. Wien, 1849—54.

Erkenntnisse“ [1]), so liegt hierin die Veranlassung, zu allererst über ein Zweifaches Aufschluss zu suchen: einerseits über die Frage: was ist nach Günther gegeben? andrerseits darüber, in welcher Weise das Gegebene auf seine „letzten Gründe“ zurückgeführt werden müsse, um, wie gefordert, Klarheit, Begründung und Zusammenhang in unsere Erkenntnisse zu bringen. Letztere Frage betrifft lediglich die Methode, und ihre Beantwortung ist abhängig von der Lösung der ersteren.

Der Begriff des Gegebenen, in den güntherschen Schriften weniger im Vordergrund stehend und öfters nur beiläufig bei Gelegenheit polemischer Ausführungen erwähnt, lässt noch eine feste und consequente Bestimmung nach Inhalt und Umfang vermissen; doch werden die Grundgedanken, welche Günther bei den hierauf bezüglichen Angaben in mehr oder weniger scharfen Umrissen vorgeschwebt haben, ohne allzugrosse Schwierigkeiten ermittelt werden können. Für diesen Zweck ist es unerlässlich, auf die Unterscheidung des Selbstbewusstseins des Menschen in ein niederes oder empirisches und in ein höheres oder philosophisches einzugehen, welche in Günthers Schriften durchgehends festgehalten und worauf allenthalben ein besonderer Nachdruck gelegt wird.

Unter dem sogenannten niedern, empirischen Selbstbewusstsein versteht Günther das Selbstbewusstsein in derjenigen Form und mit demjenigen wesentlichen Inhalte, wie es in jedem geistig sich entwickelnden Menschen „unwillkürlich — denn der Mensch kommt zu sich, ohne es zu wollen — unter gegebenen Bedingungen eintritt“ [2]); es ist die Form, in welcher der Geist des Menschen sich darlebt, ohne dass er, oder auch ehe er noch über sich selbst freiwillig und absichtlich reflectirt. Man könnte es auch das vorphilosophische Selbstbewusstsein nennen.

Dieses bildet die Voraussetzung des sogenannten höhern oder philosophischen Selbstbewusstseins, es ist das Fundament auf welchem letzteres sich erhebt [3]); und daher wird es sich

---

[1]) Vor. I, 14.
[2]) Peregr. 322.
[3]) cf. Vor. I, 86.

vor Allem fragen, was für Thatsachen es uns liefert, welchen Inhalt es in sich schliesst.

Der Inhalt des empirischen Selbstbewusstseins wird gebildet durch eine Anzahl von Vorstellungen. Günther nennt dieselben „Coefficienten“ oder „Factoren“ des empirischen Selbstbewusstseins. Diese nun, wohlverstanden als subjectiver Bewusstseinsinhalt, sind im engern Sinne auch das, was Günther als das „Gegebene“ bezeichnet.

Nun wird es sich „darum handeln: wieviel Factoren im niedern, d. h. empirischen Selbstbewusstsein als gegebene behauptet werden“ [1]). Es sind zunächst drei „Grundfactoren“.

Im Selbstbewusstsein denkt vor Allem jeder Sich selbst, das Ich. Was dieses Ich sei, bleibt hier im empirischen Selbstbewusstsein, als einem „undurchgeführten Erkennen und Verstehen seiner selbst“ [2]), noch unaufgeklärt. Daher schwankt auch der sprachliche Ausdruck. Bald denkt man sich unter dem Ich eine „Seele“, „mens“, „anima“, „ratio“, und was immer. Der günthersche Terminus ist „Geist“.

Ferner finden sich in jedem menschlichen Bewusstsein die Vorstellungen von Dingen [3]) der verschiedensten Art, welche der gewöhnliche Sprachgebrauch mit dem Ausdrucke „Aussenwelt“ zusammenfasst, und welche ich von der Vorstellung meiner selbst auf's entschiedenste unterscheide, Vorstellungen „eines Andern, was nicht mein ist“ [4]). Der günthersche Ausdruck dafür ist „Natur“. Der Gedanke von der Natur ist ebenfalls gegeben. „So sind die ersten Factoren des niedern Selbstbewusstseins: geistiges und physisches Sein“ [5]).

Endlich stellt sich noch in dem Selbstbewusstsein in irgend einer Form der Gottesgedanke ein; in welcher? ist vor der Hand nicht von Belang. Welcher der mannigfachen Vorstellungen auf der Scala vom trinitarischen Gotte

---

[1]) Vor. I, 15. — [2]) Peregr. 321 oben.

[3]) Wenn Günther diese Vorstellungen und auch ebenso das Gottesbewusstsein vom „Selbstbewusstsein“ umschlossen werden lässt, so liegt auf der Hand, dass er den Terminus „Selbstbewusstsein“ in einem durchaus anderen, weiteren, Sinne versteht, als andere Philosophen.

[4]) Vor. I, 15. — [5]) Vor. a. a. O.

des positiven Christenthums bis hinab zum Fetisch, von der all-einen göttlichen Substanz bis zur Ichapotheose derselbe aber auch entsprechen mag — vorhanden ist er. Er ist der dritte Grundfactor im empirischen Selbstbewusstsein und, als solcher, ebenfalls gegeben.

Mit diesen drei Grundfactoren ist jedoch der Inhalt des empirischen Selbstbewusstseins noch nicht erschöpft. Eine unbefangene Beobachtung des Geisteslebens am gewöhnlichen Menschen stellt als weitere Momente in jenem noch folgende heraus. Innerhalb der Sphäre der ersten beiden Grundfactoren macht das empirische Selbstbewusstsein unwillkürlich und ohne zu fragen, ob mit Recht, die Unterscheidung von Substanz und Accidenz, wenn anders es damit seine Richtigkeit hat, dass der empirische Ichgedanke „seinen Ausdruck findet in dem Satze: ich bin thätig (denkend, fühlend, wollend)“ [1]), und dass im Naturgedanken auch das vorphilosophische Bewusstsein zwischen den Dingen und ihren Eigenschaften unterscheidet.

Die Accidenzen wieder lassen sich „bei aller Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit doch unter gemeinsame, feste Gesichtspunkte bringen“, „nämlich unter die zwei Gesichtspunkte von Leiden und Wirken, sowie der zureichende Grund von ihnen als passive und active Grundkraft hinzugedacht werden muss“ [2]). Letzteres geschieht freilich wohl noch nicht durch das vorphilosophische Bewusstsein, aber durch unbefangene Beobachtung an demselben.

Was den dritten Grundfactor, den Gottesgedanken, betrifft, so ist er die nothwendige psychologische Consequenz eines mit dem Ichgedanken „ursprünglich und unzertrennlich verbundenen“ [3]) Abhängigkeitsgefühles, welches nach der substantiellen Seite des Ich als Bedingtheit — insofern jeder weiss, dass er sich nicht selbst ins Sein gerufen — und nach der accidentellen Seite hin als Beschränktheit — insofern jeder weiss, dass er zur Entfaltung seiner Kraftäusserung, „der Einwirkung andern Seins ausser ihm bedarf“ [4]) — instinctiv mit

[1]) Vor. I, 104. — [2]) Vor. I, 15/16. — [3]) Vor. I, 16 unten. — [4]) Vor. I, 17.

grösserer oder geringerer Klarheit erfasst wird. Die Vorstellung eines im Gegensatze hierzu stehenden Unbedingten, Absoluten, ist eben als jener dritte Grundfactor gegeben.

Wenn wir den im Vorstehenden auseinandergelegten Inhalt des empirischen Selbstbewusstseins überblicken, so finden wir in ihm eine durchgehende Gegensätzlichkeit, nämlich: „den Gegensatz vom unbedingten und bedingten Sein, — und in letzterem den Gegensatz von Geist und Natur, in beiden den Gegensatz von Substanz und Accidenz, und in dieser endlich den Gegensatz von Passivität und Activität“ [1]).

Jeden Gegensatz aus seiner ihn bedingenden Einheit zu begreifen, ist die Lösung des Lebensräthsels [2]) und die Aufgabe der Philosophie.

Mehr Grundfactoren, als die soeben angeführten, können nicht gegeben sein, denn diese umfassen als die contradictorischen Gegensätze von unbedingtem und bedingtem Sein, und innerhalb des letzteren von Ich und Nicht-Ich die ganze Sphäre dessen, was als Inhalt ins Bewusstsein eintreten kann; — aber auch nicht weniger: es sind eben alle drei „nothwendige Factoren“ [3]) im Selbstbewusstsein; der Fortschritt, der vom einen zum andern statthat, ist das Resultat innerer Gesetzlichkeit (was Günther Hegel zugiebt) [4]). —

Ueber die subjective Realität der genannten drei Coefficienten des empirischen Selbstbewusstseins kann nicht der mindeste Zweifel herrschen, und wenn wir nur diese in Betracht ziehen, so sind Gott, Geist und Natur unleugbar gegeben. Aber der Denkgeist legt ihnen, im vorphilosophischen Bewusstsein ohne Weiteres, unmittelbar und ohne zu zweifeln, der philosophisch geschulte bei und vielleicht trotz allen Zweifelns, auch dingliche Giltigkeit bei, er vindicirt ihnen, im letzteren Falle wenigstens der Möglichkeit nach, auch objective Realität.

Der wie gesagt nicht immer ganz consequente günthersche Sprachgebrauch nennt nun Gott, Geist und Natur auch in dieser Beziehung — im weiteren Sinne — gegeben.

---

[1]) Vor. I, 17/18. —— [2]) cf. Vor. I, a. a. O. — [3]) Lyd. II, 2, 38. [4]) cf. Lyd. a. a. O.

Es ist dies allerdings — Günther sagt es selbst — eine „Anticipation“ [1]; allein diese Anticipation „muss nicht nothwendig widersprechen“, sie kann möglicherweise dem subjectiv Gegebenen auch entsprechen. Zu untersuchen ob dies der Fall sei, und, wenn das, die Factoren des Selbstbewusstseins in ihrer objectiven oder dinglichen Gegebenheit nach Beschaffenheit und Relation genau zu bestimmen — das ist, wie wir gesehen, Aufgabe der Philosophie als des höheren Selbstbewusstseins, und jedenfalls liegt wenigstens die Möglichkeit vor, „dass die Wissenschaft so glücklich sei, Belege für jene Anticipation aufzufinden“ [2].

Von dem „Selbstbewusstsein als empirischer Thatsache“ nämlich ist zu scheiden „die Verständigung über diese als eine Reconstruction der Genesis derselben“ [3], das sogenannte „höhere Selbstbewusstsein“. Dieses kann sich keine andre Aufgabe stellen, als „den instinctartigen, unwillkürlichen Process, wie er im empirischen Selbstbewusstsein vorliegt, zu reconstruiren in all' seinen Momenten und mit all' den Resultaten, die sich daraus in strenger Consequenz erhalten lassen“ [4]. Geschieht dieses, so „erhebt sich der Geist über seine eigenen innern Gebilde“; und eben hierdurch „gewinnt er sein höheres Selbstbewusstsein, das Element und die Bedingung jeder Speculation, die mehr sein will als Phantasie in ihren noch so geistreich entworfenen und ausgeführten Schöpfungen“ [5], ja, die „Philosophie ist das höhere Selbstbewusstsein“ [6]. „Sie setzt als solches das niedere, empirische, mit seinen Thatsachen voraus und erhebt sich auf diesem wie auf ihrem Postamente: als begründend das Einzelne, ausgleichend das Mannigfaltige in Gegensätzen und den Widerspruch darin vertilgend — All' und Jedes aber demnach aufnehmend in die Einheit des Selbstbewusstseins“ [7]. In diesem Sinne ist „alle philosophische Begründung Selbstverständigung“ [8], und wie der Mensch „sein eigenes

---

[1]) Lyd. III, 344. — [2]) Lyd. a. a. O. unten. —
[3]) Lyd. II, 2, 262. — [4]) Symb. 296.
[5]) Vor I., 156. — [6]) Peregr. 291.
[7]) Vor. I, 86. — [8]) Vor. II, 123, Symb. 60 unten.

Leben, so versteht er auch alles Andere in Natur und Geschichte“ [1]).

Hat nun, wie erwähnt, nach Günther die Philosophie die Aufgabe, die Factoren des empirischen Selbstbewusstseins auf ihre objective Realität zu untersuchen und die Beschaffenheit und Relation derselben genau festzustellen, so liegt jetzt auch die Antwort auf die Eingangs berührte zweite Frage nach der Methode nicht mehr fern. Es ist vor Allem nicht gleichgiltig, welchen der drei Factoren im empirischen Selbstbewusstsein man herausgreift, um die Untersuchung an ihn anzuknüpfen; denn die Philosophie verlangt nicht blos Aufschluss über die Objecte ihrer Forschung, sondern sie verlangt diesen Aufschluss auch in der Form zweifelloser Gewissheit. Aus diesem Grunde ist die Untersuchung aber auch eben da anzufangen, wo ursprünglich schon Gewissheit vorhanden ist. Und diese liegt nicht im Gottesgedanken und nicht im Gedanken von der Natur, sondern im Gedanken vom Ich. Denn noch ist es keinem eingefallen, „die Wirklichkeit des Ichgedankens (des Sich als seiend denken) in Zweifel zu ziehen, selbst jenem nicht, der da meint, Gott selber oder auch die Natur sei es, die im Menschen zu sich gekommen und darum Geist zu nennen sei“ [2]). Wohl kann das Ich primitiv im Zweifel darüber sein, was es ist; aber es ist für dasselbe kein Zweifel möglich, dass es ist, aus dem einfachen Grunde, weil die Existenz desselben ja durch das Zweifeln selbst unwiderleglich verbürgt wird. Ganz anders aber steht es für das Ich in dieser Beziehung mit Gott und der Natur. Als ausserhalb des Denkens des Ich liegender Objecte ist nicht blos die Beschaffenheit derselben, sondern auch ihre Existenz ursprünglich nicht gewiss, und diese wie jene kann für das Ich auch nur in dem Grade die Form der Gewissheit erhalten, als es diesem gelingt, von sich und seinem Denken aus die Brücke zu finden, welche es zur Erkenntniss jener hinüberführt. Denn der Geist, meint Günther, „kann von Allem ausser sich nicht ein-

[1]) Lyd. II, 1, 171, cf. Vor. II, 218, Lyd. I 43, und Südl. 135.
[2]) Lyd. II, 2, 263.

mal sagen, dass es ist, geschweige denn, was es ist, wenn er das Sein nicht zuvor in sich selber, oder sich als seiend, gefunden hat“ [1]). Demnach kommt unter den Factoren des empirischen Selbstbewusstseins dem Ich allein ursprüngliche und unbezweifelbare Gewissheit zu, und die Philosophie kann daher auch nur mit einer Untersuchung des Ichgedankens selbst beginnen.

Aber so grossen Nachdruck Günther hierauf auch legt, so hat doch die Methode der Untersuchung, deren er sich bedient, mit der von Kant bekämpften rationalen Psychologie nichts gemein; denn sie will nicht, wie diese, deductiv aus dem einzigen „Ich denke“ „ihre ganze Weisheit auswickeln“, vielmehr ist Günther der Ansicht, dass man der Beschaffenheit des Ichgedankens „nur vermittelst retrograder Analyse“ [2]) auf die Spur kommen könne, d. i. dadurch, dass der ganze Process in seinen einzelnen Momenten aufgezeigt wird, durch welchen der Geist ein seiner selbst bewusster Geist, ein Ich, einmal geworden ist. Und eben, weil Günther so verfährt, ist seine Methode der Untersuchung auch nicht dogmatisch [3]), sondern sie erhebt den Anspruch, kritisch zu sein, denn Günther will keine metaphysischen Behauptungen über Existenz und Beschaffenheit der Dinge, d. i. des thatsächlich Vorhandenen, aufstellen, als nur insofern dieselben sich aus einer gründlichen Untersuchung und Analyse unsers Denkens und der in ihm sich einstellenden Momente mit Nothwendigkeit nnd Sicherheit ergeben.

Die Untersuchung über Genesis und Beschaffenheit des Ichgedankens oder des Selbstbewusstseins im engern Sinne ist auch für den Gegenstand unserer Arbeit von grundlegender, ja von massgebender Bedeutung. Denn es ist unsre Absicht, aus dem von Günther gebotenen, reichen, aber in seinen mannigfachen Schriften theologischen und philosophischen Inhalts in vorwiegend polemischer Form zerstreuten, oft nur gelegentlichen Material ans Licht zu stellen, unter welchen

---

[1]) Vor. II, 542. — [2]) Südl. 170. —

[3]) cf. die Recension von: J. Flegel, Günthers Dualismus, Theol. Litteraturzeitung, herausg. von Schürer, V. Jahrg. 1880, No. 10.

Gesetzen die menschliche Erkenntniss stehe, welche Bedingungen letztere allererst möglich machen und wie weit sie reiche. Mit andern Worten: unsere Absicht ist auf die Entwicklung und Darstellung der Güntherschen Kategorienlehre gerichtet. Nun sind aber die Kategorien selbst nach Günther nichts anderes, als eben diejenigen Gedankenformen oder -Bestimmungen, in welchen der Geist, im Processe seines Selbstbewusstwerdens, sich selbst und sein Leben aufzufassen genöthigt ist; dieselben werden daher auch nur aufgefunden werden können in dem empirischen Selbstbewusstsein, und zwar durch sorgfältige Untersuchung und Darlegung desjenigen Processes, aus welchem der Geist als ein seiner selbst bewusster, als Ich, hervorgegangen ist.

Zugleich ergiebt sich hieraus auch der Massstab, um Günthers Stellung zu seinen Vorarbeitern in dieser erkenntnisstheoretischen Frage zu beurtheilen.

Das Problem der Kategorien, von Aristoteles erhoben und am weitesten gefördert durch Kant [1]), hat durch letzteren eine Behandlung erfahren, welcher Günthers Beifall durchaus versagt bleibt [2]). Und in der That, Kants Deduction der Kategorien aus den logischen Urtheilen ist nicht nur von Gegnern desselben verworfen, sondern auch von seinen Anhängern hart, aber mit Recht, getadelt worden. Zahlreich sind die Versuche, die Kritik der reinen Vernunft in diesem Punkte zu emendiren und zu ergänzen. Günthers Versuch ist radical. Er fasst das Problem an der Wurzel. Sein Bestreben ist es, „die steife Krystallform jener Kategorien auf ihren ursprünglichen weichen und formlosen Zustand zurückzuführen, um die mitwirkenden Ursachen ihrer festeren Gestaltung auf der That zu ertappen“ [3]), und „das todte Fachwerk seiner (sc. Kants) vermeintlich apriorisch [4]) gegebenen

[1]) cf. Eur. 61 ff., wo Günther die geschichtliche Entwicklung der Kategorienlehre kritisirt.

[2]) „Alle Versuche, sie (die Kategorien des Aristoteles und Kant), da sie mit ihrer Dehnbarkeit und Schwere den Goldcharakter eingebüsst haben, als Goldkörner festzuhalten, ist speculative Sandwäscherei“ (Vor. II, 283, Anm.). — [3]) Peregr. 347, cf. Lyd. III, 128 — [4]) Ueber das a priori und seine Modification durch Günther cf. Vor. II, 169.

Kategorien aus dem empirischen Denkleben des Geistes zu begreifen“ [1]). „Der Grund aber von jener Leerheit und Armuth lag darin, dass Kant dem Ichgedanken seinen Platz unter den Kategorien anwies, statt ihn zum erklärenden Princip aller Kategorien zu erheben“ [2]), und andrerseits darin, „dass jene Zeit nur den Gegensatz von Denken und Sein als einen zwischen Form ohne Gehalt und Materie ohne Form, zwischen Kategorie und Gegebenem“ [3]) kannte.

Aus der Natur des kantischen Gegebenseins aller „Materie“ oder alles Inhalts der Erkenntniss durch die Sinnlichkeit ist es ferner auch ganz consequent, wenn Kant die Anwendung der Kategorien auf das „Ding an sich“ verbietet [4]). Ganz anders stellt sich die Sache bei Günther: „hier kommt das Gegebene mehr auf die Seite des Setzenden (des Denkgeistes) zu stehen“ [5]); nach ihm ist der Inhalt oder die Materie unsers Erkennens nicht beschränkt auf die dem Denkgeiste durch Vermittlung der Sinnlichkeit zugeführten „Empfindungen“ als blosse Erscheinungen. Vielmehr gehören hier dem Inhalte oder der Materie des Erkennens auch die Dinge an sich (im kantischen Sinne) an: Geist, Natur und Gott, sofern sie nämlich Factoren oder Coefficienten des empirischen Selbstbewusstseins sind, d. i. insofern der Geist in diesem sich selbst als „Ding an sich“ erfasst und mit diesem Funde die Vorstellung von Natur und Gott als ebenfalls von „Dingen an ihnen selbst“ unwillkürlich sich verbindet. Daher muss aber auch das höhere Selbstbewusstsein als Philosophie befähigt sein, bei seinem Geschäfte, der Genesis des empirischen nachzugehen, auch jene zu fassen und wissenschaftlich zu begründen. Und so muss es einen Gedanken geben, „von dem das Sein (Ding an sich) erreicht werden“ kann, „wenn der Gedanke von ihm überhaupt keine leere Formel (sc. wie bei Kant) sein soll,

---

[1]) Vor. I. 22.
[2]) Lyd. IV, 151 Anm. cf. ibid. 264 und besonders Vor. II. 169.
[3]) Lyd. IV, 146.
[4]) cf. Lyd. I, 134 unten und Vor. I, 63.
[5]) Lyd. IV, 146/47.

welche aber in diesem Falle von nichts Anderem (heisse es Postulat oder Anschauung) ausgefüllt werden könnte. Dieser Gedanke aber ist der dem Geiste allein eigenthümliche, und das Resultat seines Lebensprocesses, unter dem Namen des Ichgedankens“ [1]), welchen Günther im Gegensatze zu einem andern Gedanken, der nur die Erscheinung (des Seins) zu erfassen vermag, als „Idee“ zu bezeichnen pflegt. Er ist nach Günther zugleich die Geburtsstätte aller Kategorien, während er selbst demjenigen im Innern des Menschen sich vollziehenden Processe seine Entstehung verdankt, durch welchen der Geist aus seiner ursprünglichen Bewusstlosigkeit in das Licht des Selbstbewusstseins auftaucht. — Um Günther in seinem Sinne zu interpretiren, werden wir daher mit einer Analyse des Selbstbewusstwerdungsprocesses des Geistes zu beginnen haben.

[1]) Lyd. I, 135/36.

Erstes Capitel.

Analyse des Selbstbewusstseins.

§ 2.

Unterscheidung von Object und Subject im Selbstbewusstsein. Bestimmung beider und ihres Verhältnisses zu einander (besonders in Bezug auf das cartesianische cogito ergo sum).

Kant, auf welchen besonders zurückzukommen die Natur gerade dieser Untersuchung nothwendig macht, unternahm seine kritische Arbeit, indem er eine ganze Reihe von Voraussetzungen mitbrachte, über deren Zulässigkeit sich vorher zu vergewissern er nicht gesorgt hatte. Diese, speciell die Hypostasirung einer Stufenfolge von Seelenvermögen, welche sich schliesslich nur als Abstractionen zum Behufe einer bequemeren Classification der innern Vorgänge im Menschen ausweisen, tragen die Schuld, dass seit seinen Lebzeiten bis heute noch die Vernunftkritik fortwährend metakritisirt wird und werden muss.

Günther nun meint ebenfalls, „dass die bisherigen Versuche, das Erkenntnissproblem zu lösen, noch viel zu wünschen übrig lassen und eine abermalige Untersuchung nichts weniger als überflüssig machen. Und dass ferner in dieser von einer andern Thatsache ausgegangen werden müsse und auch könne, ohne die bisher aufgestellten Forderungen an eine Erkenntnisstheorie zu umgehen“ [1]).

Diese Thatsache ist, wie wir in der Einleitung ausgeführt haben, das Selbstbewusstsein im engsten Sinne, der Ichge-

1) Eur. 51.

danke. — Wie kommt derselbe nach Günther zu Stande, und welches sind die in ihm hervortretenden und aufzeigbaren Momente?

Im Selbstbewusstsein tritt nach Günther vor allem nicht (wie bei Herbart)[1] ein „regressus in infinitum" ein, sondern nur ein einfacher und einmaliger „Gegensatz — nicht zwischen Ich und Nicht-Ich, sondern zwischen Ich und Ich als Subject und Object"[2], und dieser Gegensatz wird ausgeglichen und aufgehoben, sofern es sich beim Selbstbewusstsein nicht nur um ein gegensätzliches Unterscheiden, sondern auch um ein Beziehen des Objects auf's Subject, um ein Ineinssetzen beider handelt[3]. Mit andern Worten: das Selbstbewusstsein lässt sich in die Formel kleiden: das Ich weiss Sich. Hierin ist das Ich das Subject, das Sich das Object; „denn dass es kein Selbstbewusstsein geben könne ohne Subject und Object, das steht fest"[4]. Herbart nun fragt nach dem Inhalt des Objects und findet, dass dieses wieder dasselbe Ich sei, welches Sich wisse. Und so entstehe ein fortwährend wiederkehrender Cirkel. Anders bei Günther.

Indem wir nun zusehen, wie Günther diesen „Regress" abgeschnitten habe, ist es nothwendig, noch einen andern wesentlichen Punkt in der güntherschen Selbstbewusstseinstheorie mit zur Sprache zu bringen: die Realität des Ich. Er hängt mit dieser Frage auf's Engste zusammen und ist von so fundamentaler Wichtigkeit, dass mit ihm die gesammte güntherschе Kategorienlehre steht und fällt. Wenn nämlich im Selbstbewusstsein eine Unterscheidung gemacht wird zwischen Subject und Object, so liegt es nahe, eben diese Unterscheidung als eine rein logische zu fassen. In Folge dessen würde über die wahre Beschaffenheit weder des Ich noch der daraus nach Günther hervorgehenden Denkformen etwas Gül-

---

[1] Günther citirt hierüber (Jan. 320, Anm.) Herbarts Metaphysik, Abschn. Eidolologie; die Auseinandersetzung über den „regressus in infinitum" findet sich jedoch nicht dort, sondern in der „Psychologie als Wissenschaft", in der Gesammtausg. von Hartenstein, 1850 Bd. V, Theil 1, pg. 274 ff.

[2] Thom. 40. — [3] cf. Lyd. IV, 88. — [4] Lyd. III, 38.

tiges ausgemittelt werden können, und die von Kant geübte Kritik der „Paralogismen der reinen Vernunft“ bliebe im Recht.

„Beim Ichgedanken jedoch, meint Günther, wird es sich, wie bei jedem Denken, um ein Beziehen handeln, und die Fragen: was wird, und worauf wird bezogen und wer bezieht, müssen beantwortet werden“ [1]). Die Antwort giebt Günther folgendermassen.

„Bezogen, schreibt er, wird ein Zustand, sei dieser nun ein einfacher oder zusammengesetzter [2]).“ Das ist von cardinaler Bedeutung für die ganze Theorie. Das Object in jenem Satze: das Ich weiss Sich — ist nicht schlechthin identisch mit dem Subjecte, dem Ich. Dieses selbst unmittelbar zu ergreifen ist absolut unmöglich. Unbestreitbar aber und sicher bewährt ist es: es giebt ein unmittelbares Gewahrwerden unsrer eigenen Zustände; lediglich Zustände sind es, welche zum Objecte im Selbstbewusstsein werden; das Object ist das cogitare im cartesianischen ego cogito ergo sum.

Nun lehrt aber die Erfahrung auch, dass das Selbstbewusstsein nicht angesehen werden darf als ein von vorn herein im Menschen fertiges; denn es steht fest, „dass der Geist im Menschen nur durch den Einfluss eines bereits selbstbewussten Geistes und mittelst der Sprache zum Wissen um sich als seienden geweckt werde, und dies nur unter der Bedingung, dass sein psychisches [3]) Denken und dessen Offenbarung in der Sprache bereits einen gewissen Grad der Reife erreicht habe. Der Grund aber hiervon liegt darin, dass jene Erweckung eben keine unmittelbare, sondern eine durch die Sprache, als die Trägerin alles Denkens, vermittelte ist. . . . Der Geist also ist ursprünglich kein selbstbewusster, sondern er wird dieser“ [4]). So ist „das Selbstbewusstsein nur eine Wahrheit als Resultat eines Processes,“ [5]) der von Günther allenthalben als Subjectobjectivirungsprocess bezeichnet wird. Die Elemente desselben liegen freilich nicht alle greifbar an der

---

[1]) Lyd. IV, 88. — [2]) ibid.

[3]) Günther versteht darunter das Denken als natürlich-leiblichen Vorgang, im Gegensatze zum geistigen Denken, dem „Denken der Idee“.

[4]) Lyd. III. 366. — [5]) Thom. 44.

Oberfläche; vielmehr vollzieht er sich während des grössten Theils seines Verlaufes uns unbewusst. Und darin liegt eben die ausserordentliche Schwierigkeit für eine Klarstellung der Selbstbewusstseinsthatsachen, dass wir genöthigt sind, eine Anzahl der wichtigsten unter ihnen aus dem Dunkel, welches vor der Schwelle unseres gegenwärtigen Bewusstseins gebreitet ist, und in welches keine Erinnerung zurückreicht, heraufzuholen und als werdende in's Licht des Bewusstseins zu erheben. Diese also müssen erst gesucht, „reconstruirt" werden, — das dagegen, was wir auf unserm empirischen Standpunkte zuerst und zunächst als allein thatsächlich unmittelbar ergreifen können, also das für unser Bewusstsein zeitlich erste — an sich freilich eins der letzten Momente in jenem Processe — ist (nicht das Hervortreten des Ich, sondern) die Perception von innern Zuständen. Diese, und nur diese, sofern sie percipirt werden, bilden den Gegenstand, das Object des Selbstbewusstseins[1]).

Fragen wir nun nach der Qualität dieser Zustände, so lässt sich mit Bestimmtheit ein Negatives und ein Positives von ihnen aussagen. Ueber ihre positive Bestimmung werden wir unten zu handeln haben; hier genügt es vorläufig, festzustellen, was sie nicht sind. Einerseits sind sie nicht leerer Schein, vielmehr ist „Denken, Fühlen und Wollen, im weiteren Sinne als Object des Selbstbewusstseins, ja auch ein Sein oder richtiger ein Seiendes"[2]), daher setzt auch Günther: Object=Erscheinung, im Gegensatze zum Schein; — andrerseits aber sind sie auch wieder nichts Selbständiges, für sich Bestehendes, Selbstiges.

In dieser negativen Bestimmung des Objects liegt für den Menschen der Antrieb zur positiven und realen Bestimmung des Subjects im Selbtbewusstsein, des Ich. Wieso?

Wenn wir im Vorstehenden eine Antwort zu geben versucht haben auf die erste der obigen Fragen: was wird bezogen? so finden wir nun als das, worauf bezogen wird,

---

[1]) cf. Südl. 218, Vor. I, 105 und II, 153.

[2]) J.-M. 163.

„etwas Inneres, kein Aeusseres, als Träger des Zustandes, dem dieser eben deshalb angehört, zusteht“ [1]). Und wer bezieht? „Der Beziehende ist dieser Träger selber, der mit dem Worte „Ich“ bezeichnet wird“ [2]). Denn, meint Günther, „ist einmal der Inhalt, d. h. das Object des Selbstbewusstseins, gegeben,“ so wird der Geist „diesen als gegebenen auch zum Gegenstande einer Setzung machen“ [3]). „Dieser Inhalt nämlich in seiner Gegebenheit ist noch kein allseitig fertiger; er wird dies erst dadurch, dass ihn der Geist als den seinigen setzt“ [4]). So ist die Scheidung von Object und Subject nicht das Einzige, was in dem Selbstbewusstwerdungsprocesse des Geistes vor sich geht, sondern es liegt hierin auch noch eine „tiefergreifende Reflexion eines Realen auf sich selber“, welche „in der Unterscheidung der Scheidungen, d. h. in der Beziehung dieser auf den Träger selber als Realprincip besteht“ [5]). Mit andern Worten: jenes Object, Denk-, Gefühls- und Wollensacte, sind als solche nicht das Ich, und dieses besteht nicht aus jenen, — das ist die Thatsache der „Scheidung“; erkenne ich nun aber mit Bewusstsein jene als mein an, so liegt darin auch das Moment der Unterscheidung jener und meiner selbst, ich werde mir bewusst, dass jene zwar mein sind, mir eigenen, nicht aber, dass ich selbst jene bin [6]). „Diese Unterscheidung also ist in das unterscheidende Ding hinein, oder nach Unterwärts, gekehrt“ [7]). Daher kann Günther behaupten: „Im Erscheinen liegt das Sein“ [8]). Denn selbst für den Fall, dass „die verständige Reflexion alle objective Wahrheit zum subjectiven Scheine verflüchtigte, so folgt daraus noch gar nicht, dass das Subject selber sich für nichts Besseres, als eitel Schein halten kann, d. h. sich selber, wiewohl als Träger des Scheins, doch als Schein erklärt; vielmehr macht das Subject gerade jenen Träger zur absoluten Wahrheit, da aller Schein ein Scheinendes voraussetzt [9]), d. h. etwas, was sein

[1]) Lyd. IV, 88/89. — [2]) ibid., cf. auch bes. Vor. I, 234. — [3]) Vor. II, XXII. — [4]) Vor.II, XXIII. — [5]) J.-M. 224, cf. besonders noch Thom. 59. — [6]) cf. J.-M. 34, vierter Absatz und Thom. 150 unten. — [7]) Peregr. 147. — [8]) J.-M. 173. — [9]) cf. das bekannte Herbart'sche „Wieviel Schein, soviel Hindeutung auf's Sein“.

muss, um auch nur scheinen zu können“ [1]). Und daher ist er der Ansicht, „dass sich denken soviel sei, wie sich als Sein, als realen Grund erfassen von Erscheinungen, in denen jener sich eben als solchen für sich behauptet und offenbart“ [2]). „So gewinnt der Geist von seinem Dasein die Idee, (das heisst, mehr als den Begriff,) die Ueberzeugung, in der Unterscheidung der Scheidung, aber ohne reale Selbstobjectivirung“ [3]).

Hierin liegt es zugleich ausgesprochen, dass das Ich im Selbstbewusstsein nicht eine leere Abstraction ist, sondern „der Gedanke von einem Sein“; „denn jene liegt innerhalb der Erscheinungssphäre und kann diese nie übersteigen. Der Ich- als Seinsgedanke aber übersteigt diese, weil er nicht das Gemeinsame, sondern die Wurzel gewisser Erscheinungen, die res prima, das Princip derselben zu seinem Inhalte hat. Dieses Princip bezieht nämlich, wie wir gesehen, seine ursprüngliche Erscheinung auf sich und sich auf jene, und unterscheidet hiermit zugleich die ursprünglich unwillkürlich eingetretene Scheidung wie nach ihren einzelnen Momenten, so von sich selber, der jene Momente als Unterschiede seiner selbst an sich trägt“ [4]).

In dieser Beziehung des „Sich“ als Erscheinung — Object — auf das Ich als reales Subject hat der oben erwähnte Herbartsche „Regress“ sein Ende erreicht; denn „hier schliesst sich die Erscheinungssphäre am Sein selber ab, und zwar auf die einfachste Weise durch die contradictorischen Momente der inneren Scheidung (in Subject und Object), die als solche das Realprincip zur Unterscheidung befähigen, d. h. dazu: dass es, wie es sich in beiden Momenten findet, so auch aus jener Zweiheit als Einheit sich zurücknehmen, d. h. sich als diese in neuen Gegensatz zu jenem früheren Gegensatze stellen kann. Das Reale aber, das sich auf diese Weise findet,

---

[1]) J.-M. 11/12. — [2]) J.-M. 173.

[3]) Südl. 143/44, cf. Vor. II, 535, und CLVII, Lyd. II, 2, 51 unten und 291, J.-M. 416, Symb. 295.

[4]) Lyd. III, 358, cf. ibid. 455/56 und 39; Lyd. II, 2, 24 und 58; Lyd. IV, 172.

hat sich allein oder eigentlich gefunden. Sein Sichfinden und Sichdenken ist ein Sichwissen sowohl als Realeinheit (Substanz), wie als Ursache, weil verursachende Sache zugleich (Causalität, causales Princip), mithin ein Sichfinden nicht blos als Träger des Scheins, sondern als Mitwirker, und deshalb als Träger des Erscheinens. Beide Momente desselben Gedankens bringt das sich wissende Sein zum Ausdruck in dem Worte Selbstbewusstsein — Ich“ [1]).

Aber, so müssen wir fragen, ist diese ganze Günthersche Ausführung nicht eine blosse Erneuerung des cartesianischen ego cogito, ergo sum? Treffen nicht Günther dieselben Vorwürfe, welche man mit Recht Descartes gemacht hat?

Was das ego cogito ergo sum des Descartes betrifft, so hat derselbe freilich nicht vermocht, aus dem Denken (cogitare) die Realität des Ich als des in dem Denken erscheinenden und dasselbe verursachenden Subjects in consequenter Weise abzuleiten. Zwar weist Descartes mit vollem Rechte in der bekannten und vielfach angeführten Stelle [2]) die Deutung des Ichgedankens als eines logischen Schlusses, welcher zum Obersatze hätte: illud omne, quod cogitat, est sive existit, mit aller Entschiedenheit zurück; aber im engsten Zusammenhange hiermit erklärt er denselben seinerseits für eine unmittelbare Anschauung, worin Günther einen nicht geringeren und nicht weniger verhängnissvollen Irrthum erblickt [3]), als in der Geltendmachung desselben als eines logischen (begrifflichen) Schlusses [4]). Zwar hält Günther das ego cogito ergo sum des Descartes aufrecht, ja, er ist sogar, wie er sagt, Willens, „es

[1]) J.-M. 217.

[2]) Neque enim, cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit (resp. ad II obiectt.).

[3]) cf. Lyd. II, 2, 124; ibid. 129 und 144; J.-M. 358 und 371, Anm. . . . „davon kommt in der Thatsache des Selbstbewusstseins keine Spur vor“ (Eur. 44). — Per. 537; Vor. I, 105—107; Jan. 288 unten und 290 unten. Nur die Natur in ihren Producten, den sinnbegabten Individuen, schaut sich selber an: cf. Südl. 143; J.-M. 370/71; Thom. 60; Lyd. III, 235; Eur. 44; Jan. 287; und im Allgemeinen: Pabst in den Januskönpfen, I. Abth. II (pg. 11—110).

[4]) cf. Lyd. IV, 43. Vor. II, 514/15. Anm.

zum Brückenkopfe zu machen, um vom sichern Ich all und jedes Nicht-Ich mit gleicher Sicherheit und Gewissheit für die höhere Erkenntniss zu erobern [1]). Dagegen ist Günther aber auch der Ueberzeugung, der Unzuträglichkeit der beiden oben erwähnten Fassungen des Ichgedankens abgeholfen zu haben, wenn er in ihm einen durchaus anderen, vom logischen oder begrifflichen qualitativ oder wesentlich verschiedenen Schluss zum Vorschein kommen sieht, den ontologischen oder metalogischen[2]). Das aber ist „der Schluss von der Erscheinung auf das Sein, von der Wirkung auf die Ursache causa (die zugleich Ur-Sache, res prima, ist), die sich in jener aufgeschlossen, in ihr offenbar geworden ist“ [3]). Nun ist aber, wie schon erwähnt, der Geist für sein Denken auch angewiesen auf fremde Einwirkungen, da er nicht die Macht besitzt, sich ursprünglich durch sich allein in jenes zu versetzen. Demzufolge bezieht er denn auch sein Denken als Erscheinung in und an ihm auf zwei Ursachen, auf eine nach aussen und eine nach innen, als diejenigen realen Factoren, durch deren Zusammenwirken jenes in ihm zu Stande kommt. Und wie nun, schreibt Günther, das Wort cogito die doppelte Beziehung bestimmter Erscheinungen auf ihre zureichenden Gründe (Realprincipien) bezeichnet, so zeigt das Wort ergo den „Abschluss eines Processes an, in welchem der Geist (das eine Princip) zum Aufschluss (Offenbarung seiner selbst) kommt, weil er sich als Sein und Dasein gefunden hat“ [4]).

Die Realität des Ich kann demnach nur gefunden werden durch eine regressive Verfolgung des Selbstbewusstwerdungsprocesses von seinem Abschlusse an bis zu seinem Ausgangs- und Wurzelpunkte, wie wir sie in diesem § in möglichster Kürze darzustellen versucht haben. An sich verläuft dieser Process gerade in entgegengesetzter Folge; denn „alles Sein wird auf demselben Wege retrograd erschlossen,

---

[1]) Peregr. 458.

[2]) Ueber diese Bezeichnung cf. besonders Vor. I, 105, die Anmerkung.

[3]) Lyd. IV, 43.

[4]) Lyd. IV, 92. cf. überhaupt auch J. H. Pabst in den Janusk. pg. 1—10.

auf dem es sich progrediendo aufgeschlossen“ [1]), d. h. eine Analyse des empirischen Selbstbewusstseins ergiebt genau dieselben Momente in absteigender Linie, wie sie der metaphysische Subjectobjectivirungsprocess in aufsteigender Linie aufweist [2]). Dort gelangt das Realprincip durch formale Differenzirung (Scheidung, Veräusserung) zur Erscheinung, deren Momente als Zustände an ihm zum Objecte für dasselbe werden durch reale Doppelbeziehung (nach Innen und Aussen), und so wird es Subject; hier wird das Subject durch die Doppelbeziehung (Unterscheidung) am Objecte, welches es als Erscheinung ansetzt, erschlossen als differenzirtes Realprincip.

Als Resultat unserer bisherigen Analyse haben wir also gefunden: die Realität des einen der drei Coefficienten des empirischen Selbstbewusstseins, das Ich, welches Günther nun, insofern es Realprincip ist, Geist nennt, im Gegensatze zu dem Realprincipe des Naturlebens. Wie beschaffen nun aber dieses reale Ich ist, lassen wir vorläufig ausser Betracht: vorher ist noch eine andere Untersuchung anzustellen, welche für die Beleuchtung jenes Punktes wichtig, ja nothwendig ist. Sie wird sich ebenfalls bewegen auf dem Boden des empirischen Selbstbewusstseins; ihren Gegenstand bilden:

§ 3.

Die Grundfunktionen des Ich als passives und actives Verhalten. Passivität und Activität als Receptivität und Reactivität (: Beschränktheit der Kraftäusserung). Ihre Gegensätzlichkeit. Ihr Verhältniss zu den „Seelenvermögen“.

Oben (pag. 15) hatten wir die positive Bestimmung der Zustände des Ich in suspenso gelassen. Hier nun ist der Ort, unserer Analyse des empirischen Selbstbewusstseins eine

---

[1]) Jan. 318.

[2]) Letztere anschaulich bei Flegel, Günthers Dualismus, Breslau, 1880, pg. 18. Diese von Günther selbst am häufigsten gewählte Art der Darstellung ohne Beziehung auf jene betrachtet, ist offenbar nicht am wenigsten die Veranlassung für die von Anhängern Günthers als falsch bezeichnete Beurtheilung der güntherschen Philosophie durch Zeller (cf. die vorerwähnte Schrift, pg. 39, Note), Lemme (cf. die Note 3, pg. 11 dieser Arbeit), u. A.

Wendung nach derjenigen Richtung zu geben, in der wir jene werden finden können.

Wenn als Object des Selbstbewusstseins im Allgemeinen das Denken bezeichnet wird, so ist das zwar richtig, aber nur, wenn man sich zum Bewusstsein gebracht hat, dass das Denken (cogitare) nur eine Abstraction ist aus den jedesmaligen einzelnen Denkacten (cogitationes). Thatsächlich existiren nur diese, und empirisch wahrgenommen werden können nur diese allein. Wenn nun auch jenes cogitare als abstracter Begriff Eines und unveränderlich ist, so sind doch die ihn als solchen bedingenden Acte an sich selbst verschiedene und veränderliche. Daher apprehendirt der Geist in und an ihm selbst nur Veränderliches; ja es ist überhaupt nicht möglich, in irgend einer Sphäre Unwandelbares zu apprehendiren, weder in der „innern des Geistes", noch in der „äussern der Natur"; „zunächst wahrgenommen wird dort wie hier nur das Werden, die Veränderung, das Wandelbare"[1]).

„Bei aller Mannigfaltigkeit aber und Veränderlichkeit lassen sich die Erscheinungen doch unter gemeinsame feste Gesichtspunkte bringen (welche aber von dem beharrlichen Grunde wohl zu unterscheiden sind, wiewohl sich dieser eben durch dieses Gemeinsame offenbart); alle Erscheinungen nämlich stellen sich unter die zwei Gesichtspunkte von Leiden und Wirken, sowie der zureichende Grund von ihnen als passive und active Kraft hinzugedacht werden muss"[2]).

„Für die Sphäre des Naturlebens" heisst diese Kraft „Contractiv- und Expansivkraft"[3]), was in Einklang steht

---

[1]) Vor. I, 37.

[2]) Vor. I, 15/16. Dass diese Kräfte nach Günther nicht identisch sind mit dem realen Grunde der Erscheinungen, dem Ich als Geist, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung. Will man, nach einem bei Günther häufig wiederkehrenden Bilde, die Erscheinungen als Peripherie, den Grund derselben als Centrum sich veranschaulichen, „so ist die Bezeichnung des letzteren mit dem Worte Kraft ein Unrecht. Für diese passt nur, um im Bilde fortzufahren, der Ausdruck der Radien, die zwischen dem Centrum und der Peripherie liegen" (Lyd. II, 100. cf. J.-M. 241.)

[3]) Vor. I, 15/16 und besonders auch 113.

sogar mit den Ansichten Kants, des „Vaters der dynamischen Naturansicht, und der neuern Physik nach ihm“ [1]). Doch das ist für unsre Untersuchung von secundärer Bedeutung; wichtiger ist es, ihr Wirken in der Sphäre des Geistes aufzusuchen und da ihm nachzugehen.

Hierbei ist es gar nicht nöthig, die complicirteren Erscheinungen auf diesem Felde zu analysiren; wir fragen, ob sich auch nur „die einfachste Thätigkeit des Geistes, z. B. die unmittelbare Vorstellung eines äussern Gegenstandes, diese Verbindung des sinnlich Mannigfaltigen zur Einheit des Bewusstseins erklären“ lasse, „ohne gleichzeitige Thätigkeit“ jener passiven und activen Kraft? [2]) Aber in wiefern dies?

Wir finden uns, seit wir denken können, im fortwährenden und lebhaftesten Verkehr mit dem, was wir Welt nennen: Dingen und Personen (Nicht-Ich und Ich-Nicht). Im Gegensatze zu uns selbst bezeichnen wir jenes als: fremdes Sein [3]). „Durch die Erscheinung nun seinerseits berührt fremdes Sein den Geist mittelst Einwirkung (als Wirkung in und am Geiste, ohne von ihm zu sein“ [4]). An dem Geschehen dieser ist er vollständig unbetheiligt, er muss sie über sich ergehen lassen, sie drängt sich an ihn an ohne sein Wollen. Hier ist er nur passiv. Allein der Geist bleibt der fremden Einwirkung gegenüber nicht blos passiv, sondern er tritt gegen dieselbe auch in Reaction, und nur durch diese Rückwirkung des Geistes gegen die Einwirkung wird dieselbe in ihm „zum Eindrucke, die sonst, ohne Rückwirkung, verschwinden würde“. [5])

„In jedem Eindrucke demnach liegt vereint ein Leiden und Thun des geweckten Geistes und eine beiden entsprechende Fähigkeit, und zwar jenes Leiden als ein Empfangen (Aufnehmen), dieses Thun als ein Rückwirken gegen empfangene Einwirkungen“ [6]). Daher nennt Günther

---

[1]) Vor. I, 199. — [2]) Vor. I, 202.

[3]) Auch ohne uns weiter begründend über die Einführung dieses Terminus auszulassen, können wir ihn für unsern Zweck wohl acceptiren. Er liegt dem unbefangen beobachtenden Bewusstsein eben am nächsten. Seine Rechtfertigung giebt Günther da, wo er auf das „Wissen um die Natur“ und die Uebertragbarkeit der „Ideen“ auf diese zu sprechen kommt.

[4]) Vor. I, 226, d. — [5]) Vor. I, 233. — [6]) ibid.

jene Passivität speciell: Receptivität, diese Activität speciell: Reactivität.

Da aber nach Günther die Kategorien, der Gegenstand dieser Abhandlung, ihre „Geburtsstätte" im Selbstbewusstsein haben [1]), „der Gegensatz von Reactivität und Receptivität in der Erscheinung des Geistes aber wiederum die conditio sine qua non seines Selbstbewusstseins" ist [2]), so liegt hierin der Grund und die Entschuldigung dafür, dass wir bei der Betrachtung der letzteren noch etwas verweilen und einige nicht unwichtige Fragen in Betreff derselben zur Sprache bringen.

Aus der vorstehenden Betrachtung ergiebt sich als eine der wesentlichsten Eigenthümlichkeiten jener Kräfte ohne Weiteres ihre Inseparabilität. Das ist das Resultat empirischer Beobachtung von Thatsachen.

Hiermit ist also gesagt, dass kein Denkgeist allein passiv oder allein activ sein kann [3]). Ein rein passiver Geist wäre unmöglich selbstbewusst, wäre kein Ich; ja blosse Passivität ohne alle und jede Reactivität ist überhaupt nicht denkbar, ist ein sich selbst aufhebender Begriff [4]). Andrerseits ist der Geist aber auch nicht rein activ, so dass er lediglich aus sich selbst oder vermöge eines innern Triebes zu wirken begönne, „denn kein bedingtes Sein fängt an zu treiben ohne vorher getrieben worden zu sein [5]). Dem steht nun allerdings manche Erscheinung auf geistigem Gebiete entgegen, die der Ausfluss rein spontaner Thätigkeit zu sein scheint. Denn es giebt, wie es scheint, manche Naturen, welche vermöge einer Kraftüberfülle wirken, bevorzugte Geister, für die die Einwirkung von aussen eher ein Hinderniss ist, als ein nothwendiger Impuls zum Wirken, solche, welche alle Schranken gleichsam ignoriren und in freiem Fluge über sie hinstürmen. Aber auch diese, welche mit einem genialen Wurfe oft Wahrheiten treffen, nach denen tausend Andere im Laufe von Jahrhunderten mühsam und vergebens suchten, beweisen hierdurch nicht die Möglichkeit reiner Activität des

---

[1]) Vor. I, 26. — [2]) Thom. 95, oben. — [3]) cf. auch Eur. 400, sechster Absatz. — [4]) cf. auch Eur. 400. — [5]) cf. Vor. I. 247 unten und Lyd. III, 40 unten.

Geistes; sie beweisen nur die Möglichkeit eines Ueberwiegens[1]) activer Kraft. Wieso? Erstens ist es klar, dass derartigen apprehensiven Acten stets eine veranlassende Reizung der Aufmerksamkeit vorhergeht; dann aber drängt sich uns auch noch folgende Erwägung auf.

Dass das Selbstbewusstsein kein ursprüngliches ist, sondern das Resultat eines Processes, eines Zusichkommens des Geistes, haben wir im vorhergehenden § des Weiteren auseinandergesetzt. Gäbe es nun einen rein activen Geist, so würde dieser eines derartigen Processes gar nicht bedürfen; „denn in diesem Falle müsste der Geist ein immer Sich Wissendes gewesen sein“ [2]), weil, käme er „ausschliesslich durch sich (mit gänzlicher Ausschliessung des fremden Seins und dessen Einwirkung auf ihn)“ [3]) zum Selbstbewusstsein, es bei dieser seiner reinen Activität gar nicht abzusehen wäre, wie er jemals dieses sein Wesen verleugnen und in einem indifferenten Zustande habe verharren können, wie es doch thatsächlich in der ersten Lebenszeit des Neugeborenen und in der frühesten Kindheit der Fall ist. Nein, „kein geschöpfliches Sein kann sich durch und aus sich selbst in die Erscheinung übersetzen, um dadurch seine eigene Objectivirung durchzusetzen. Könnte das der Geist, so wäre er ohne Weiteres Dem gleich- und ebenbürtig, der als Erscheinen durch sich so gewusst wie geglaubt wird (d. h. der menschliche Geist wäre Gott gleich), weil er als dieses mit keinem Hindernisse gedacht werden kann, seine Subjectivität rein und ganz zur Objectivität, d. h. zur unmittelbaren Anschauung zu bringen“ [4]).

Dies ist die von Günther sogenannte „Beschränktheit der Kraftäusserung“, wie wir sehen werden, eines der Fundamente seiner Ideenlehre und seines ganzen Systems.

Wenn nun aber auch „der Einwirkung ein ebenso bestimmter Gegendruck als Rückwirkung entspricht, und die eine nie der andern ihre Mitwirkung schuldig bleibt“ [5]), wenn ferner wohl diese Inseparabilität der passiven und activen

---

[1]) cf. Vor. I, 104 unten. — [2]) Eur. 500. — [3]) ibid. — [4]) Jan. 317. — [5]) Vor. I, 114 oben.

Kraft eine „abwechselnde Vorwaltung der einen oder anderen Erscheinungsweise“ [1]) gestattet, so ist dennoch „der Gegensatz in dieser ein contradictorischer und conträrer und lässt deshalb in seinen Gliedern, als solchen, weder ein Gemeinschaftliches zu, noch eine Ableitung des einen aus dem andern“ [2]). Wegen der Unmöglichkeit einer derartigen Ableitung nennt Günther beide „Grundkräfte“ des Geistes, und desshalb kann er auch sagen, „dass der Geist für diese Einwirkung und Rückwirkung ursprünglich beschaffen oder qualificirt sei[3]), dass eine „Disposition im Subjecte“ hierzu „vorausgesetzt werden müsse“ [4]), welche dem Geiste „ursprünglich mitgegeben, d. h. anerschaffen sei“ [5]).

Die erwähnten Grundkräfte der Receptivität und Reactivität sind aber auch nach Günther die einzigen dem Geiste für seine Wirksamkeit zu Gebote stehenden Kräfte, so dass die sonst sogenannten Vermögen des Geistes (oder der Seele), wie Verstand, Vernunft, Wille u. s. w. nichts als verschieden modificirte Aeusserungsweisen sind, in welchen jene, sei es einzeln, sei es gemeinschaftlich, bald in dieser, bald in jener Richtung und bald unter Vorherrschaft der einen, bald unter der der andern sich bethätigen. Zwar wird man zugeben müssen, dass die Reduction der mannigfaltigen sogenannten Seelenvermögen auf jene beiden Grundkräfte bei Günther keine vollständig durchgeführte ist, und auch, dass er sich bei der Reduction, soweit er sie vorgenommen, nicht immer consequent geblieben. Aber so viel ist doch unschwer zu ersehen, dass Günthers Auffassung des Geistes einer Pluralität sogenannter Vermögen keinen Raum bietet. Die einzigen Vermögen als actuelle Kräfte des Geistes sind und können nach ihm nur sein Receptivität und Reactivität, mit welchen der Geist als reales Princip alle seine Erscheinungen als Lebensäusserungen in und an ihm zu erzeugen im Stande ist.

Im Gegensatze zu der von früheren Philosophen, z. B. Kant, aufgestellten complicirten Vermögenstheorie ist — um auch dies noch beiläufig zu erwähnen — in der neuern

[1]) Jan. 404. — [2]) ibid. — [3]) ibid. — [4]) Vor. I, 170. — [5]) Peregr. 155.

Philosophie viel von „Störungen und Selbsterhaltung der Seele“ die Rede gewesen, und man hat aus diesen möglichst einfachen Vorgängen alles Innenleben begreifen wollen. Wenn man nun, meint Günther, unter jenen das Einwirken fremden Seins auf den Geist verstehen will, so steht nichts im Wege, das Reagiren darauf von Seiten des letzteren aufzufassen als „Affirmation“ seiner „Selbständigkeit“, welche „deshalb als Selbsterhaltung bezeichnet werden kann“ [1]).

§ 4.

Eine metaphysische Consequenz der bisherigen Analyse: die Indifferenz des Geistes.

Der Ichgedanke als Wissen des Geistes um sich als Sein „hat nothwendig zur Voraussetzung das Sein als ein noch nicht wissendes“, ursprünglich indifferentes [2]).

Niemand ist von Geburt an selbstbewusst. Um zum Ichgedanken zu erwachen, bedarf es einer stetigen physischen und geistigen Sollicitation von Aussen und einer Reaction darauf von Innen, wie im Vorhergehenden auseinandergesetzt. „Kein Erwachen ohne Erweckung von Aussen her; eine Selbsterweckung müsste ja eben alles Erwachen, als ein ewiges Erwachen, folglich dieses als ein eigentliches, weil vom Schlummer als entgegengesetztem Zustande bedingtes Erwachen negiren“ [3]).

Die Annahme einer receptiven und reactiven Kraft ist nothwendig, wenn das Selbstbewusstsein als Thatsache überhaupt erklärt werden soll. Durch die Unabweisbarkeit der Annahme dieser „Kräfte“ gelangt Günther zur Fixirung des Geistes als eines auch vor seiner Selbstbewusstwerdung schon vorhandenen aber noch indifferenten Princips.

Man könnte zwar die Frage aufwerfen, ob nicht das, was Günther Geist nennt, erst entstehe durch jene Sollicitationen? Ob es nicht eine Vorstellung sei, wie alle andern? Aber nein.

---

[1]) Lyd. IV, 133, cf. J.-M. 207 unten und 217, ferner ibid. 256. — [2]) Eur. 41 Anm. — [3]) Thom. 165 cf. Jan. 317 und Eur. 500.

Denn ebenso, wie jeder einzelne selbstbewusste Gedanke das Product ist aus passiver und activer Kraft, so zwar, dass er nicht zu Stande würde kommen können, wenn nicht dem äusseren Reize eine innere Reaction entspräche, ebenso müssen wir auch bei dem allerersten selbstbewussten Gedanken annehmen, dass auf den veranlassenden äusseren Reiz eine Reaction geantwortet habe. Aber was reagirte denn? In der Einwirkung als solcher liegt doch die Reaction nicht. Sie kommt von „Innen" heraus. Es musste also auch da schon ein Etwas vorhanden sein, welchem sowohl die Fähigkeit von Aussen afficirt zu werden, als auch die Fähigkeit, sich gegen diese Einwirkung durch Reaction zu behaupten, ursprünglich immanent war. So gewiss, wie dem seiner selbst bewussten Geiste Receptivität und Reactivität actu, als Kräfte, inhäriren, muss er als ein Princip vorausgesetzt werden, dem sie vor ihrer Actualität potentiâ, als Vermögen, innewohnen [1]).

In diesem Betracht ist das Sein, „welches sich in der Erscheinung (d. h. wenn es selbstbewusst geworden) als Sein verwirklicht, eine Voraussetzung". Die Verwirklichung ist aber nicht so zu verstehen, dass „das Sein in ihr erst ausgewirkt würde; es ist vielmehr bereits gewirkt, und insofern auch vorher schon nicht Nichts, sondern ein Wirkliches an sich; für sich wird es dieses erst durch seine Wirksamkeit oder Bethätigung — und hierin liegt die Verwirklichung seiner in der Erscheinung" [2]). Vor dieser „Verwirklichung", d. h. „vor dem Eintritte des Denkens als einer (formalen) Differenzirung des Princips, ist dieses ein Sein ohne Denken, ein unbestimmtes Sein" [3]), aber „keineswegs ein Nichts, sondern eben nur ohne Selbstoffenbarung, folglich ein verschlossenes, noch unentwickeltes" [4]), indifferentes Princip. —

Wenn nun „jedes Princip in den drei Regionen des

---

[1]) cf. Vor. I, 223 letzter Absatz, ibid. 235 dritter Abs. Vor. II, 541 unten u. f., J.-M. 13. — [2]) J.-M. 373 unten, cf. Lyd. III, 447 unten. — [3]) Vor. I, 238 erster Abs. — [4]) Vor. I, 351 unten, cf. Eur. 122, 151, 209, 246, 269, 346, 363, 397. Vor. I, 235 dritter Abs., II, 478; J.-M. 15, 35 und 127.

Weltalls zur Selbstoffenbarung kommt durch den Dualismus von Grundkräften“ [5]), in der Selbstoffenbarung des Geistes aber sich die Ideen (Kategorien) herausstellen, so glauben wir, im Bisherigen Alles vorgebracht zu haben, was wir für die Deduction der Kategorien nöthig haben. Der Zahl nach sind dieser fundamentalen Punkte wenig — nur zwei: die Realität des Ich und der Dualismus seiner Kräfte —; sollte es aber der güntherschen Philosophie geglückt sein, diese beiden Punkte durch den im Vorstehenden skizzirten Weg zu erreichen und sie als unumstösslich festzustellen, — dann wäre dies Wenig allerdings ein Unendlichviel.

[5]) Vor. I, 117.

Zweites Capitel.

Ableitung der Ideen.

§ 5.

Der günthersche Begriff der Idee. Die Idee κατ' ἐξοχήν und die Ideen. Die Grundkategorie der Relation.

Bevor wir der Entwicklung unsers Gegenstandes an der Hand Günthers weiter folgen, ist es erforderlich, die Terminologie der güntherschen „Idee" genau festzustellen, um jedes Uebergreifen von Vorstellungen, wie sie etwa die platonischen, cartesianischen oder kantischen „Ideen" wecken könnten, in unsre Untersuchung zu verhüten. Mit jenen hat die günthersche Idee kaum mehr als den Namen gemein.

Im Gegensatze zu Descartes, der nur ein Denken kannte und dieses dem Geiste vindicirte, wodurch die Natur zum blossen Automat herabgedrückt wurde, statuirt Günther ein doppeltes Denken, wovon das eine dem andern diametral entgegengesetzt, das eine vom andern qualitativ verschieden ist: ein Denken der Natur und ein Denken des Geistes. Jenes wie dieses ist eine beziehende Thätigkeit. Der trennende Unterschied liegt in der Art und Weise der vorgenommenen Beziehung[1]). Die Natur, in ihren Repräsentanten, den sinnbegabten Individuen, bezieht gegebene Eindrücke nach Aussen. Aus dieser Beziehung ergeben sich dem Sinnensubjecte Einzel-Vorstellungen (der äusseren materiellen Gegenstände), aus welchen dasselbe nach Günther aber auch noch durch Zusammenfassen des Gemeinsamen in

[1]) cf. Vor. I, 232.

ihnen Gemeinvorstellungen, sogenannte Schemata, gewinnt. Zwischen diesen beiden Punkten, der Einzel- und der Gemeinvorstellung, bewegt sich das gesammte Denken der Natur. Darüber hinaus kommt es erfahrungsgemäss nie, nur dass das Sinnensubject nach Günther auch noch im Stande ist, mittelst der sinnlichen Einzel- und Gemeinvorstellungen zur Bildung von sinnlichen Urtheilen und Schlüssen, den rohesten Ansätzen der logischen Urtheile und Schlüsse, fortzuschreiten. In all' diesen Gedankenformen stellt sich der Gedanke des (realen) Seins nie ein, und so gewinnt die Physis nie mehr als „ein Denken ihrer sinnfälligen Erscheinungen“ [1]).

Im Menschen erreicht jenes schematische Denken der Natur eine Steigerung zum Denken des logischen Begriffs durch fortgesetzte Abstraction. Doch ist dies nicht der einzige Denkprocess im Menschen, er tritt vielmehr hier in Verein mit einem andern, durch welch' letzteren allein das Denken des Menschen von dem des Thieres sich wesentlich unterscheidet: Das Denken des „Sein“ im Gegensatze zum „Begriffe als Wissen ums Erscheinen“ [2]). „Und insofern jenes Denken als Function im Gegensatze steht zur Function, die den Begriff (das Denken des Allgemeinen) absetzt, so nennt er jene auch die Idee, die ihren Inhalt nicht ausser sich hat, wie der abstracte Begriff, sondern in sich selber. Die Idee ist also für ihren Inhalt ursprünglich keineswegs auf die Erscheinungen der Aussenwelt, wie der Begriff, angewiesen, wohl aber auf die der Innenwelt irgend eines bestimmten Subjects, das der Geist eines jeden selber ist“ [3]). Die Beziehung also, welche hier vorgenommen wird, ist, wenn auch nicht ausschliesslich, eine der innern Erscheinungen auf „Sich als das Seiende in seiner Erscheinung, als dem Realgrunde seiner Thätigkeit, als dem Princip und Träger der Momente seiner ursprünglichen formalen Entzweiung (der Receptivität und der Reactivität). Es bedarf übrigens nur

[1]) Lyd. I, 121 unten; cf. Vor. II, 13; XXXV oben; Lyd. II, 2, 304/5; III, 233 und 238 f.; Südl. 143; auch Lyd. II, 2, 30; 40 oben; 43, 76; III, 169; IV, 139 und Pabst in d. Janusk. p. 12 ff. — [2]) J.-M. 400 unten. — [3]) Eur. 163 oben. —

der Andeutung, dass dieser Gedanke derselbe ist, den der Geist in seiner Offenbarung nach Aussen mit dem Worte **Ich** ausprägt, und der allein den Namen der Idee (der Selbsterfassung des Seienden) verdient“ [1]), mit einem Worte: der Ichgedanke, das Selbstbewusstsein, ist — κατ ἐξοχήν — die Idee.

Somit haben wir freilich eine Idee, die Idee, — aber keine Mehrheit von Ideen, keine Kategorien. Wie gelangt Günther zu diesen? Wie kann in seinen Schriften bald von dieser, bald von jener Idee die Rede sein? Giebt es doch nur ein Selbstbewusstsein im Menschen, nur einen Ichgedanken, welcher ja eben die Idee ist!

Letzteres ist nun freilich die günthersche Auffassung — aber nicht die ganze — des Ichgedankens. Vor allem muss daran festgehalten werden, dass der Ichgedanke nichts Starres, Festes, ursprünglich schon Fertiges ist, sondern, wie im Vorhergehenden nachzuweisen versucht wurde, das Resultat eines Processes, welches der Hauptsache nach (freilich findet noch eine andre Beziehung statt) sich charakterisirt als eine Beziehung des innern Objects (der Erscheinungen) aufs Subject (das Ich). Diese Beziehung nun kann aber unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, und so ergeben sich, ungeachtet die Beziehung selbst stets nur eine und dieselbe ist — eben die der Erscheinungen auf ihr reales Princip — eine Reihe von Auffassungen dieser einen Beziehung, von denen die eine so giltig ist, wie die andere, und deren jede die Idee selbst ist; mit einem Worte so ergeben sich die Ideen. Somit ist es klar, dass die günthersehen Ideen nicht subordinirte Derivate des Ichgedankens sind, nicht der logische Abhub aus diesem als höherem logischen Princip, sondern das Princip selbst, aber dieses auch wieder nicht als logisches, sondern als ontologisches, metalogisches oder metaphysisches.

Soweit ist die Ansicht Günthers klar und lässt sich aus den in seinen Schriften vielfach vorhandenen, markanten —

[1]) Eur. 184; cf. auch J.-M. 273 und besonders Peregr. 466; ferner: Thom. 55, Vor. II, LXX, oben; Lyd. II, 2, 132 —

freilich sehr zerstreuten und fast ausschliesslich eine aphoristische Form tragenden Stellen construiren und mit Sicherheit feststellen. Nun aber stossen wir auf einen Punkt, welcher — wie es uns scheint, eben wegen jener aphoristischen Form — um nicht zu sagen widersprechend, so doch gewiss dunkel ist, und der für eine systematische Behandlung der güntherschen Ideen-Kategorien einige Schwierigkeiten in sich zu schliessen scheint.

Günther spricht allenthalben von einer „Kategorie der Relation". Dieser legt er nicht eine untergeordnete Bedeutung bei, sondern er nennt sie geradezu „die Mutter aller andern"[1]). Nun sind aber, wie gesagt, die Ideen nicht Derivate; sie sind sämmtlich coordinirt, oder vielmehr, sie sind der Ichgedanke selber: — und doch liegt ihnen eine „Grundkategorie" unter? und doch haben sie eine gemeinschaftliche Mutterkategorie? Wie löst sich dieser anscheinende Widerspruch?

Wenn wir Günther recht verstanden haben, so liegt hier gar keine neue Kategorie vor, also auch keine solche, aus der die übrigen, auf irgend eine Weise abgeleitet, hervorgingen. Vielmehr ist die sogenannte Relationskategorie nichts, als das, was wir oben die Idee κατ' ἐξοχήν nannten, diese aber so aufgefasst, dass das in ihr liegende Moment der Beziehung rein und ohne jeden anderweitigen Einschlag zum Ausdruck kommt. Fügt man nämlich zu den drei die Beziehung im Ichgedanken ausmessenden Fundamentalfragen, welche Günther seiner Erörterung dieses Punktes stets zu Grunde legt[2]): was wird bezogen?, worauf wird bezogen? und wer bezieht? als vierte hinzu: in welcher Weise wird bezogen? so setzt die Beantwortung dieser Frage die sogenannten Ideen ab, die Einzelideen; sieht man ab von der Art und Weise, wie bezogen wird, sieht man ferner ab von jenen drei ersten Fragen, und hält man nur das Eine fest, dass bezogen wird: so haben wir die Idee der Relation.

---

[1]) Vor. I, 226 cf. Lyd. III, 87. —
[2]) cf. Peregr. 189. Vor. I, 232 ff. —

Um nicht missverstanden zu werden, müssen wir bei diesem Punkte noch etwas verweilen.

Es ist zu bedauern, dass die Art und Weise, in der Günther geschrieben hat — die fast durchgehends polemisirende Form seiner Schriften — einem systematischen Ausbau seiner Erkenntnisstheorie hinderlich war. Aus diesem beklagenswerthen Umstande erklärt es sich, dass besonders in der güntherschen Kategorienlehre Mängel vorhanden sind, deren Beseitigung schwer ist. Auf solche stossen wir besonders in den Andeutungen — denn mehr als Andeutungen lassen sich hierüber nirgends in seinen Schriften auffinden — über die Relationskategorie. — Einerseits confundirt Günther die Relation geradezu mit Wechselwirkung, wodurch auch diese Kategorie durchaus alterirt wird (z. B. Jan. 325 unten), anderseits ist Relation und Relativität des creatürlichen Seins nicht so auseinandergehalten, dass beiden Ideen ungeachtet ihres nothwendigen Zusammenhanges [1]) ihre Selbständigkeit gewahrt bleibt. Was unsre Darstellung betrifft, so meinen wir, dass sie so zu geben sei, wie sie den allgemeinen, auch durch die nicht erkenntnisstheoretischen Auslassungen Günthers verbürgten Principien seiner Philosophie am meisten entspricht. Die sichersten Hinweise für unsre Darstellung glauben wir im ersten Bande der Vorschule und im vierten der Lydia, Günthers erster und letzter grösseren Publication, finden zu sollen.

Es kann gar nicht genug hervorgehoben werden, dass nach Günther alles Denken ein Beziehen ist [2]). Beziehen ist Denken [3]), und Denken ist Beziehen: Relation. Die Beziehung hat entweder statt von Erscheinung auf Erscheinung — und so denkt das Sinnen-Subject (das Thier und der Mensch als Sinnen-Wesen) — oder von Erscheinung auf das Sein — so denkt der Geist. Dadurch aber, dass der

---

[1]) Worin dieser, andrerseits aber auch der fundamentale Unterschied besteht, ist sehr klar auseinandergesetzt: Vor. I, 66 unten, f.

[2]) Lvd. IV, 88; 134; cf. auch II, 2, 58; III, 240; 358, ferner IV, 99, Vor. II, 212.

[3]) Lyd. IV, 137. —

menschliche Geist um sein Wissen weiss, dass er sein Denken denkt — wozu das Thier allerdings nicht im Stande ist — d. h. dass er sich klar wird über die Natur und Eigenthümlichkeit seines Denkens, gewinnt er im höhern Selbstbewusstsein durch Reflexion auf das empirische Selbstbewusstsein die Idee der Relation.

Es ist aber diese Idee der Relation ebensowenig, wie es vielleicht scheinen könnte, via abstractionis aus den Specialideen gewonnen, als diese durch Besonderung aus jener: sie wird vielmehr vom Geiste an sich selbst bei jedem einzelnen Denkacte, mag dieser sich nun vollziehen als ursächliche Verknüpfung oder als Zweckbestimmung oder wie immer, lebendig erlebt und erfahren. Ihren Inhalt aber hat sie unmittelbar am Geiste selbst. Denn der Geist selbst ist es, welcher bei Gelegenheit seines Selbstbewusstwerdungsprocesses, indem er die Erscheinungen, in die er sich aufgeschlossen hat, als die seinigen anerkennt, in Relation zu sich selber tritt, und so die Relationskategorie erzeugt[1]). So ist die Relation ursprünglich weiter nichts, als diese Eigenthumsanerkennung, noch ohne jede weitere Bestimmung darüber, als was jene Erscheinungen gelten sollen: ob als Wirkungen, oder als Zweck, oder Object, oder was immer.

Dass diese Auffassung nicht in Günther hineingetragen ist, sondern dass er selbst unter der Relationskategorie nichts Anderes verstanden wissen will, als den Ichgedanken selber, geht mit Evidenz hervor aus den Worten: „Und nur auf jenem Wege des Begreifens[2]) (Beziehens) gewinnt der Geist im Menschen die Idee von sich selber, d. h. den Gedanken von sich selber . . . , den er in der gewöhnlichen Sprache mit dem Ausdrucke Ich bezeichnet. In der wissenschaftlichen aber erhebt er jenen Gedanken in den Stand der Stammbegriffe, unter dem Namen: Kategorie der Relation“[3]).

[1]) cf. Vor. I, 19.

[2]) Der Terminus „Begreifen“ an dieser Stelle ist genau identisch mit dem gewöhnlicheren „Beziehen“. Das folgt ohne Zweifel aus den unmittelbar vorhergehenden Worten. Er ist eine Concession an die Terminologie eines Dr. Richers, gegen dessen Schrift: „Natur und Geist“ Günther hier polemisirt. — [3]) Lyd. II, 2, 283.

Vor Eintritt des Ichgedankens ist der Geist als Sein an sich (cf. § 4.) relationslos, was Günther in den Juste-Milieus pg. 35 durchführt. Hierin liegt zugleich ein Beweis für die Richtigkeit unsrer Auffassung der Güntherschen Relation, insbesondere unsrer entschiedenen Auseinanderhaltung von Relation und Relativität.

So kommt die erwähnte Unklarheit der Bezeichnung als „Grund- oder Mutterkategorie" lediglich auf Rechnung des sprechlichen Ausdrucks zu stehen. Doch auch dieser hat seine Berechtigung. Wieso?

Die obengenannten ersten drei Fundamentalfragen sichern den metaphysischen Wesensbestand des Ich, die letztere macht ihn fruchtbar für die Erkenntnisstheorie. Ihre Möglichkeit ist aber abhängig von der Sicherstellung der Thatsache einer Beziehung überhaupt. Und darin liegt die Berechtigung, die Relation „Grundkategorie" zu nennen.

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich von selbst der grelle Contrast zwischen dem Güntherschen und dem Kantischen Begriffe der Idee. Das Characteristicum der transscendentalen Ideen Kants ist absolute Relationslosigkeit mit dem Wirklichen. Sie „übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transscendentalen Idee adäquat wäre" [1]). Die Günthersche Idee aber ist selbst Relation, und zwar nicht eine von Bedingung zu Bedingung in infinitum, sondern eine des empirisch „emporgefundenen" Bewusstseinsinhalts mit dessen zureichendem und realem Grunde [2]).

Auch in Bezug auf die Kantischen Kategorien stellt sich schon jetzt ein durchgreifender Unterschied heraus. Unter den „artigen Betrachtungen", welche Kant über die Tafel der Kategorien anstellt, ist die erste, „dass sich diese Tafel, welche vier Klassen von Verstandesbegriffen enthält, zuerst in zwei Abtheilungen bringen lasse, deren erstere auf

---

[1]) Krit. d. r. V., herausg. von Erdmann, pg. 272, und der ganze Abschnitt: Elementarl. II. Th., 2. Abthlg. 1. Buch, 2. Abschnitt.

[2]) Zur güntherschen Polemik gegen das relationslose Denken cf. J.-M. 206/7.

Gegenstände der Anschauung . . ., die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände . . . gerichtet ist. Die erste Classe würde ich, meint Kant, die der mathematischen, die zweite der dynamischen Kategorien nennen. Die erste Classe hat, wie man sieht, keine Correlate, die allein in der zweiten Classe angetroffen werden. Dieser Unterschied muss doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben“ [1]).

Nach Günther umschliessen die Stamm- oder Hauptgedanken (Kategorien) [2]) immer und nothwendig sich gegenseitig postulirende Correlate, was unmittelbar aus der Natur der güntherschen Kategorie als Relationsmodus hervorgeht. Anders stünde die Sache, wenn das selbstbewusste Denken verliefe in reinen, unmittelbaren Anschauungen. — Nun gehört zwar zum Denken auch die (innere) Anschauung, aber diese als solche ist noch nicht Denken; das Denken stellt sich vielmehr erst dann ein, wenn das Angeschaute (als Object, Erscheinung) von dem Subjecte, dem anschauenden Ich, auf sich selbst bezogen wird. Der Gedanke vom Ich als solchem bildet daher stets das nothwendige Correlat zu dem Gedanken, in den das Angeschaute (die Erscheinung des Ich) gefasst wird; ohne dieses Correlat ist die Anschauung gar nicht Gedanke. Zum Beispiel: In der kantischen Kategorientafel finden sich als „Kategorien der Quantität“: Einheit, Vielheit und Allheit, als „Kategorien der Qualität“: Realität Negation und Limitation. Nach Günthers Auffassung aber würde sich die Vielheit gar nicht denken lassen ohne die Einheit, als ihr nothwendiges Correlat, — die Negation (Negativität) nicht ohne Position (Positivität), eben so wenig, wie eine Wirkung ohne Ursache, wie eine Accidenz ohne Substanz. Dies wird sich mit Deutlichkeit herausstellen wenn wir zusehen, wie Günther die einzelnen Momente der Relation als besondere Ideen bestimmt.

---

[1]) Kr. d. r. V., p. 101. — [2]) Vor. I, 22.

§ 6.

Die Substanzialität und ihre Formen: Substanz und Accidenz, Einheit und Zweiheit, Einheit und Vielheit, Einheit und Allheit. — Numerische Einheit. Die Zahl. Das Zählen. Ontologische Einheit oder Einerleiheit. Der Satz der Identität.

Die einzelnen „Momente der Relation als besondere Ideen bilden sich im Geiste, wenn dieser seine ursprüngliche Thätigkeit beachtet und was sich darin als durchgreifende, feste Bestimmtheit herausstellt, festhält“ [1]). Welches ist nun seine „ursprüngliche Thätigkeit“? Sie ist nichts Anderes, als die schon mehrfach erwähnte „Scheidung“ und die darauf folgende „Unterscheidung“. Diese ist, wie wir oben auseinandergesetzt haben, in ihrem Eintritte bedingt durch jene; um im Selbstbewusstsein Zustände als Objecte zu finden und von sich selbst als dem Subjecte zu unterscheiden, muss jene schon eingetreten sein [2]). Jene ursprüngliche Thätigkeit also ist, dass das Reale, welches wir Geist nennen, sich differenzirt (scheidet) in seine beiden Kräfte, Receptivität und Reactivität, durch deren Zusammenwirken dann die ganze Peripherie der innern Erscheinungen zu Stande kommt. Nun aber beginnt in ihm ein gestaltungsreiches, wechselvolles Leben; Gedanken kommen und gehen, Gefühlszustände und Strebungen mannigfaltiger Art treten ein und schwinden wieder. Aber der Geist ist weder Gedanke, noch ist er Gefühl oder Wille, sondern er hat diese. Diese, als „wandelbare Erscheinungen“ [3]), sind der Gegenstand seiner unmittelbaren innern Anschauung; jener aber „wird nur mittelbar angeschaut und vorausgesetzt; aber er muss auch voraus- und vorangesetzt werden, solange von Erscheinungen die Rede ist, die sich nicht selber setzen können. Kurz, das Ich als diese Setzendes wird nie zum Objecte einer unmittelbaren Vorstellung; aber es muss demungeachtet hinter aller Erscheinung als Etwas festgehalten werden, was sich erst (durch die Grundkräfte) zur Offenbarung und Erscheinung vermittelt“ [4]).

---

[1]) Vor. I, 19. cf. ibid. 74. — [2]) cf. J.-M. 334 — [3]) Vor. I, 15. — [4]) Vor. I, 105. —

So ergiebt die Erfahrung, und zwar lediglich die innere im Selbstbewusstsein, als Scheidungsmomente folgende zwei:

1) die (unmittelbar angeschauten) Erscheinungen, und
2) das (mittelbar, d. h. mittelst jener, angeschaute) Erscheinende,

mit andern Worten: den Gegensatz von Phänomenon und Noumenon.

Nun ist es aber das Noumenon — ebensowenig, wie das Phänomenon — als „blosse Einzelheit, um welches als um seinen Angelpunkt sich das Selbstbewusstsein dreht“ [1]); sondern beide stehen, wie im Gegensatze, so auch in nothwendiger Relation zu einander; und als Glied dieser Relation wird jenes mit „Substanz“, dieses aber mit „Accidenz“ bezeichnet [2]). Substanz nämlich ist jenes nur für seine Accidenzen, Accidenz dieses nur für seine Substanz. Denn die Erscheinungen sind nichts Selbstiges, Unabhängiges; sie postuliren vielmehr ein Sein, dessen Erscheinungen sie sind; sie sind nicht an sich selbst, sondern an einem Anderen, welches eben durch sie erscheint und demzufolge nicht selbst wieder in die Erscheinungssphäre fallen kann, sondern vielmehr ein „Seiendes für sich und in sich, d. h. ein Etwas, was nicht blos am Andern und für Anderes ist“ [3]), sein muss, und als solches jenen untersteht, sie trägt. Das heisst: das, was wir metaphysisch als Phänomenon und Noumenon bezeichnen, giebt, in demselben Verhältniss, nach welchem im Gebiete der Logik Subject und Prädicat sich fordern, metalogisch die Idee: Substanz und Accidenz.

„Die deutsche Sprache übrigens kennt ursprünglich nur das Wort „Wesen“ und nicht das der Substanz. Mit Wesen bezeichnet sie das Sein im Gegensatze zu seinem Erscheinen, folglich als Princip des letzteren, das in diesem erscheint“ [4]), d. h. sich in diesem zur Offenbarung bringt, an diesem seine wesentliche Form besitzt und durch dieses seine wesentliche Beschaffenheit zum Ausdrucke bringt. „Und auch diese Selbstoffenbarung (des Wesens in seiner Beschaffenheit) bezeichnet

---

[1]) Eur. 49. — [2]) cf. Vor. I, 15.
[3]) Vor. I, 235. — [4]) J.-M. 67. —

das natürliche Bewusstsein eines Jeden mit dem Worte Ich.“ So ist „dieser Wesens- als Ichgedanke allerdings auch nichts Anderes, als ein Verhältnissgedanke“ [1]), d. h. ein Stammbegriff der Relation.

So ergeben sich Günther für die beiden correlativen Glieder in der Idee der Substanzialität folgende Bezeichnungen:

(Im empirischen Selbstbewusstsein:)

Ich .....Zustände des Ich.

Jenes ist für die philosophische Betrachtung (im höhern Selbstbewusstsein):

Subject in Bezug auf diese, welche sein Object bilden.

Hinsichtlich der Art, wie es percipirt wird, ist jenes:

Noumenon, diese: Phänomenon. Hinsichtlich ihrer Correlativität ist jenes:

Substanz (Träger), diese: Accidenz; metaphysisch aber ist jenes:

Sein (Realprincip), diese: Erscheinung, speciell:

Sein in und an sich, — Sein in und an Anderm;

oder (nach vollzogener Differenzirung):

Wesenheit, diese: wesentliche Form oder Beschaffenheit.

Hinsichtlich der Einzelheiten in der Bestimmung des Ich als Subject und Substanz können wir auf § 2, und hinsichtlich der der Zustände des Ich als Object und Accidenz auf § 3 dieser Arbeit verweisen, wo wir die wesentlichen Gesichtspunkte bezüglich beider vorweggenommen haben, um nicht genöthigt zu sein, die gleiche Entwicklung jedes der beiden Momente bei der Darstellung jeder einzelnen Idee zu wiederholen; hier kommt es vor Allem darauf an, die wechselseitigen Beziehungen beider, insofern sie Correlate in der Relationskategorie sind, hervorzuheben.

Wir haben oben darauf hingewiesen, dass es nur die Betrachtung unter verschiedenen Gesichtspunkten sei, welche aus dem Ichgedanken als Relationsidee die Einzelideen ergäbe. Welches ist nun der Gesichtspunkt, unter dem die Relationsidee sich als Substanzialitätsidee darstellt?

Wenn im Vorstehenden öfters davon die Rede gewesen,

[1]) ibid.

dass der Ichgedanke, welcher ja eben erkenntnisstheoretisch nichts Anderes ist, als die Idee der Relation, sich charakterisirt als das Resultat des Selbstbewusstwerdungs- oder Subject-objectivirungsprocesses, aus welchem er nicht sowohl durch einen (logischen) Schluss gefolgert ist, sondern vielmehr als (metalogischer) Abschluss sich ergiebt, so setzt die Forderung, die Relationsidee als Substanzialitätsidee zu fixiren, voraus, dass dieser Abschluss thatsächlich schon eingetreten, dass der Subjectobjectivirungsprocess beendet, das Selbstbewusstsein schon geworden, abgeschlossen und fertig ist. Die Substanzialität hebt sich also ab nicht vom entstehenden, sondern schon entstandenen Ichgedanken; die Momente in diesem dürfen also nicht mehr in der Entwicklung begriffen, sondern sie müssen für sich schon entwickelt sein; das Object im Selbstbewusstsein darf nicht erst als vom Subject herausgesetzt werdend, sondern muss als schon herausgesetzt gedacht werden; kurz: der Gesichtspunkt, unter dem der Ichgedanke für die Gewinnung der Substanzialitätsidee betrachtet sein will, ist der der Ruhe nach Beendigung jenes Processes, oder der der Coexistenz beider ihn bedingenden Momente.

Diese Coexistenz ist aber nicht eine blos äusserliche, was der Fall sein würde, wenn der Geist weiter nichts wäre, als der Träger der innern Erscheinungen. Das Verhältniss dieser Beiden wäre dann ein blosses Inhärenzverhältniss Das ist es allerdings auch; aber die innern Erscheinungen werden im Ichgedanken nicht allein auf den Geist als ihren Träger bezogen, sondern er selbst bezieht sie auf sich als die seinigen, als die Erscheinungsweisen seiner selbst, in die er sich aufgeschlossen und (formell) differenzirt hat. Denn „das Selbstbewusstsein hört nun und nimmer auf, real und formal zugleich zu sein; es ist ja nur der abbrevirte Ausdruck für das Sich-wissende-Sein; d. h. für ein Sein, das im Denken desselben als solchen seine Form, ja seine wesentliche Form hat, weil das Seiende von nun an zu jener Form sich eben als ihr Wesen einstellt“ [1]). Und ebendaher, weil diese wesent-

[1]) J.-M. 338. cf. Vor. II, 124 letzter Abs. und 260 unten. Jan. 290 unten. —

liche Form „das Princip selber in seiner Offenbarung“ [1]) ist, weil das „Wissen des Ich von sich im Selbstbewusstsein also für seine Realität im Subjecte als seinem Objecte beschlossen ist“ [2]), ist der Gesichtspunkt, unter welchem der Ichgedanke als Relationsidee die Substanzialität ergiebt, nicht der der Coexistenz der Momente in blosser Inhärenz, sondern in Immanenz [3]), d. h.

Die Relationsidee unter dem Gesichtspunkte der Immanenz ist die Idee der Substanzialität.

Es sei gestattet, hier mit einigen Worten auf Kant zurückzukommen. Gelegentlich seiner „Kritik des ersten Paralogism der reinen Psychologie“ [4]) sagt Kant: „In allem unserm Denken ist das Ich das Subject, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden. Also muss jedermann Sich nothwendigerweise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehn“. Diesen Satz könnte auch ein Anhänger Günthers strengster Observanz unterschreiben. Nun hat man aber mit dem Substanzgedanken seit Spinoza und Leibniz Mancherlei verbunden, oder vielmehr in ihm finden wollen, was ihm, als solchem, schlechterdings nicht zukommt. Daher fährt auch Kant fort: „Was soll ich aber nun von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen. Dass ich, als ein denkend Wesen, für mich selbst fortdaure, natürlicherweise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keineswegs schliessen,“ und: „Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet: dass uns dieser Begriff nicht im mindesten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könne . . .“ Auch das ist in gewisser Beziehung richtig: aus dem blossen Immanenzver-

[1]) Thom. 303. — [2]) ibid. — [3]) cf. ibid.

[4]) Kritik d. r. V. Elementarl. II. Thl., 2. Abth., 2. Buch, I. Hauptst.

hältniss, welches die Relationsidee von Substanz und Accidenz nach Günther ergiebt, lässt sich Derartiges keineswegs herausphilosophiren. Und das thut auch Günther nicht, wenn es auch so scheinen könnte, da er ja dem Geiste allerdings, und zwar aufs Entschiedenste, Unvernichtbarkeit vindicirt. Aber er vindicirt ihm diese Unvernichtbarkeit nicht, insofern er Substanz für seine Accidenzen, Träger für seine Zustände ist, vielmehr bildet die Begründung der Indelebilität des Geistes ein Hauptcapitel seiner Metaphysik; die Unvernichtbarkeit der geistigen Substanz ergiebt sich ihm, wie er auch stets betont, aus der Verhältnissbestimmung des Geistes, des einen Factors im „creatürlichen Sein", zum absoluten Sein, als eines realisirten oder hypostasirten „Gedanken" des letzteren, worauf wir später[1]) znrückkommen werden. Ein anderes Moment für die Unvernichtbarkeit des Geistes ergiebt sich Günther freilich auch aus der Betrachtung desselben zwar nicht als Substanz, wohl aber als Sein in und an ihm selber. Denn als ein solches ist der Geist ein durchaus selbständiges, auf sich selber ruhendes reales Princip, welches, wie jedes Sein in und an sich selbst, deshalb auch „ein schlechthin Festes" genannt wird und „so fest steht, wie Gott der Absolute selber".[2]).

In der „Kritik des zweiten Paralogism" wendet sich Kant gegen die Einfachheit des denkenden Ich. Günther hält daran fest. Er stützt sich aber auf eine andere Grundlage dafür, als die von Kant in ihrer Unhaltbarkeit nachgewiesene; und wenn überhaupt die Voraussetzungen beider Philosophen, namentlich hinsichtlich der Coincidenz von Denken und Sein im Selbstbewusstsein toto coelo verschieden sind, so darf am allerwenigsten hier, wo nach der Monadicität des denkenden Ich gefragt wird, Günthers Auffassung mit kantischer Elle gemessen werden.

Nach der güntherschen Anschauungsweise ist die Einheit mit ihrem nothwendigen Correlate, der Zweiheit, und im weiteren Fortschritte: Einheit und Vielheit, Einheit und

---

[1]) cf. die Note [3]) auf pg. 66 dieser Abhandlung.

[2]) Eur. 134. —

Allheit, ebenfalls der Ichgedanke selbst, und somit eine Relationsidee wie die Substanzialität, mit welch letzterer sie den Gesichtspunkt, unter dem sie erhoben wird, gemein hat, während sie die Relationsmomente darin nur näher specialisirt. Man dürfte sie, wenn der Ausdruck nicht Anlass zu Missdeutungen geben könnte, nicht unzutreffend als eine daraus abgeleitete bezeichnen.

Es ist im § 2 des Weiteren nachgewiesen worden, wie Günther das Object im Selbstbewusstsein fasst: als eine empirisch wahrgenommene Mannigfaltigkeit verschiedener, in fortwährendem Wechsel begriffener Zustände. Davon ist für die Bestimmung des Ich als Einheit auszugehen. Aber „der blosse Wechsel der Erscheinungen würde, meint Günther, dazu nicht hinreichen, wenn sich nicht die grosse Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf den Gegensatz von sogenannten Kräften reduciren liesse (cf. § 3), und die eben deshalb Grundkräfte genannt werden, weil sich nie die eine aus der andern gegenüberstehenden ableiten, wohl aber aus Beiden in ihrer Wechselwirkung sich alle andern Erscheinungen im Leben des Geistes entwickeln lassen“ [1]). Die Unterscheidung der Kräfte von ihm selber bringt den Geist zum Ichgedanken, und „weil er dabei sich über die gegensätzlichen Momente seiner Differenzirung erhebt, gewinnt er, sofern er sich so in den Gegensatz zum Gegensatze zu setzen im Stande ist, sich im Ichgedanken zugleich als reale Einheit“ [2]). „Auf diese Weise hat er aus seinem Dasein, um algebraisch zu reden, die Wurzel ausgezogen und das Verhältniss zwischen sich und seinen beiden gegensätzlichen Kräften als ein Verhältniss der Eins zu ihren Bruchtheilen festgestellt“ [3]).

Dieses Verhältniss bedarf einer näheren Bestimmung. Jenes ursprüngliche Eins liegt in der Receptivität und Reactivität nicht als zersetzt vor, es ist nicht gleichsam in zwei gegensätzliche Hälften auseinandergefallen, „jener Zustand

---

[1]) Vor. I, 112. —

[2]) J.-M. 41, cf. ibid. 357 unten, Eur. 115 und bes. Peregr. 181 Lyd. IV, 175 oben. —

[3]) ibid. cf. Thom. 92 fgde. und 92 Anm.; Südl. 142 oben. —

als Differenzirung der Substanz ist keine Zerstücklung derselben“ [1]). Denn dann müsste ich im Selbstbewusstsein wissen von einer zweifachen Substanz, einer rein receptiven und einer rein activen [2]); oder vielmehr, es wäre die Bedingung, überhaupt selbstbewusst zu werden, dann aufgehoben [3]). Dann gäbe es keinen Ichgedanken [4]). Und daher ist jene Entzweiung durchaus nur eine formale, und andrerseits, weil die Entzweiung keine reale, ist das Eins, der Geist, real, also eine Monade [5]). Aus diesem Grunde ist die contradictorische Gegensätzlichkeit von Receptivität und Reactivität zum Geiste, der contradictorische Gegensatz dieser Zweiheit zu ihrer Einheit, zu betrachten unter dem Gesichtspunkte nicht blos der Inhärenz, sondern der Immanenz [6]): und so stellt sich die ebenfalls am Geiste aus seinen Lebensfunctionen selbst gewonnene Idee von Einheit und Zweiheit als nothwendigen Correlaten auf die gleiche Linie mit der Substanzialitätsidee. Sie ist natürlich, wie das Vorstehende ergiebt, ebenfalls eine Idee der Relation.

Die Einheit des Selbstbewusstseins ist somit keine logische in der Weise — etwa, wie Kant seine transscendentale Apperception einführt — dass sie eine abstracte Vorstellung wäre, „wenn sich auch wohl sagen lässt, jene Einheit sei das Gemeinsame in der Form jener Zweiheit, insofern nämlich diese an jener haftet, oder jene mit dieser behaftet ist. Denn es ist deshalb doch noch keineswegs das formell Gemeinsame beider Glieder in jenem Gegensatze. Die schärfste Reflexion findet an der Receptivität und Reactivität nichts, was sie fallen lassen, und nichts, was sie festhalten könnte, um es zur formalen Einheit, zum Gemeinsamen beider, zu verbinden. Es ist auch nicht die Verbindung (complexus) jener Zweiheit als solcher, die auf den eigentlichen Namen der Allgemeinheit Anspruch machen könnte. Denn einerseits

---

[1]) J.-M. 336. — [2]) cf. Südl. 141 zweiter Abs., zweite Hälfte. — [3]) cf. Lyd. IV, 136 oben. — [4]) So geschieht es in der Natur: cf. Eur. 176, 509 unten und f., 364 erster Abs., 361 unten, 368; Vor. I, 160 f.; II, 93, 341 und Lyd. II, 2, 45 — [5]) cf. J.-M. 216, und Lyd. II, 2, 45 oben. — [6]) cf. J.-M. 353 unten.

liegt in der Ichheit mehr, als das blosse Zusammenfassen entgegengesetzter Momente, und andrerseits liegt ja im eigentlich Allgemeinen nicht Verschiedenartiges, wohl aber Gleichartiges verbunden“ [1]).

Ganz analog dieser Auffindung der Relationsidee von Einheit und Zweiheit ist die der Einheit und Vielheit. Die Zweiheit der Kräfte vermittelt einen vielseitigen Verkehr mit anderem Sein, so zwar, dass durch ihr Zusammenwirken eine Fülle von subjectiven Zuständen geschaffen wird, welche, wie bereits auseinandergesetzt, das Object im Selbstbewusstsein bilden. Durch die Unterscheidung seiner selbst von jenen gewinnt der Geist, so fern sie an sich eine Mannigfaltigkeit bilden, und nicht, wozu das höhere Selbstbewusstsein freilich auch berechtigt ist, auf die Zweiheit der Kräfte reducirt sind, die Idee der Einheit und Vielheit [2]).

Die Gegenüberstellung des Geistes als Subject und der Complexion der fortwährend wechselnden, mannigfaltigen innern Zustände in Einem Objecte giebt die Relationsidee von Einheit und Allheit [3]).

Die Einheit und die innerhalb der Relationsidee ihr correspondirenden Momente der Zweiheit, Vielheit und All-

---

[1]) J.-M. 339. cf. Vor. II, CLX, Jan. 317 letzter Abs., und 390 Anm. — Die einzige, freilich ganz andersartige Beziehung, wo das Ich als „Gemeinsames“ zu fassen ist, giebt Günther J.-M. 10 unten und f. an. — Die Selbsterfassung Seiner als realer Einheit ist übrigens „der gemeinsame Character aller Menschenvernunft“, Peregr. 295 oben.

[2]) cf. Eur. 128 und 114 unten.

[3]) Es liegt auf der Hand, dass ein Zusammenfassen aller innern Zustände in Ein Object, ja auch die Gegenüberstellung von Sich als Subject gegen nur einige davon nicht möglich ist ohne Zuhilfenahme der Idee der Zeit, denn es ist empirische Thatsache, dass die Zustände nach einander in's Bewusstsein eintreten, eine Complexion ihrer Aller also nur unter Zurückgreifen auf die früheren und Anticipation der zukünftigen geschehen kann, was noch dazu auch die Idee der Möglichkeit hineinbringt. Allein es ist günthersche Ansicht, dass alle Ideen, also auch diese, ihre Wurzel im Ich haben, und dass das Ich in seiner Lebensbethätigung alle Ideen zugleich producirt; nur die wissenschaftliche Reconstruction des empirischen Selbstbewusstseins nöthigt zu ihrer Sonderung, ohne welche sie allerdings erlebt worden, nicht aber sich aufzählen und classificiren lassen. cf. J.-M. 337 unten.

heit lassen nun selbst wieder verschiedene Betrachtungsweisen zu. Zunächst können sie gefasst werden unter dem Gesichtspunkte der blossen Quantität. In diesem Betracht haben wir an ihnen dann die numerische Einheit, die numerische Zweiheit u. s. f., mit andern Worten: die Reihe der natürlichen Zahlen. Doch ist hierbei zu bemerken, dass der Fortgang von dem „ego simplex“ [1]) als Eins zur Zwei nicht lediglich sich vollzieht nach Massgabe der Scheidung des geistigen Princips in seine differenten, formalen Erscheinungen, vielmehr geschieht er auch als Fortgang von dem Ich als dem einen und ersten Coefficienten des empirischen Selbstbewusstseins zu den andern dieses constituirenden Factoren [2]), d. h. der Geist beginnt, „weil er, wie Günther bemerkt, als Geist aller Metaphysik legatus natus ist“ [3]), „zu zählen am Gegebenen“ [4]); dies aber nur dann und deswegen, wenn und weil „er sich über die gegensätzlichen Momente seiner Differenzirung erhoben, sich so in den Gegensatz zum Gegensatze gesetzt“ [5]) und sich auf diese Weise selber als Eins gefunden hat [6]).

Der Geist ist aber als Eins nicht nur ein Quantum, er ist auch ein Quale. Wieso?

Es ist schon oben [7]) gezeigt worden, dass Receptivität und Reactivität nur als Momente der Selbsterhaltung oder der Selbstaffirmation der Substanz gelten. Sie sind nämlich im Selbstbewusstwerdungsprocess zunächst Momente der Objectivirung derselben. „Was kann nun aber das Reale als Subject sein, wenn jene Momente sein Object constituiren, und wenn es selber insofern in jenen Momenten ist, als und weil diese an und in ihm sind? Offenbar nichts Andres als das Reale selber im Gegensatze zur Zweiheit jener Momente, folglich als Einheit von jenen, in denen es seine eigene Selbstentzweiung und in dieser Bruchform seine Daseinsform erlebt hat“. „Aber dieses Erscheinen in der Daseinsform geht ohne jede Ver-

---

[1]) J.-M. 43. — [2]) cf. die Einleitung. — [3]) J.-M. 40/41. — [4]) ibid.; über das „Gegebene“ cf. die Einleitung. — [5]) ibid.

[6]) Die günthersche Theorie des Zählens ausführlich: J.-M. 41—43.

[7]) pg. 26 dieser Arbeit. —

äusserung vor sich, und die im Zusammensein mit anderem Sein intendirte Veräusserung als Veränderung des Realen wird von diesem selber in der Reaction aufgehoben. Hierdurch wird die Selbsterhaltung wirklich“ [1]). „So ist das Realsein ein Realbleiben bei aller Verschiedenheit sowohl des jetzigen und ursprünglichen Zustandes, als auch der Objecte, die an die Stelle der früheren als Sollicitatoren des Zustandes treten werden“ [2]). So zeigt sich nach dieser Seite in der Relation im Ichgedanken die Idee der (ontologischen) Einheit als Beharren mit ihrem Correlate, dem Wechsel, worin zugleich die Idee der realen Identität mitgegeben ist, der Quell und die Wurzel jenes Denkprincips, welches, als „Satz der Identität“, in seiner Uebertragung auf die Logik für diese von fundamentaler Bedeutung ist.

§ 7.

Die Causalität und ihre Formen: Ursache und Wirkung, Möglichkeit und Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit (Gesetzlichkeit). Der Satz vom Grunde.

Die Substanzialität ist in der Reihe der Stammbegriffe der erste, welchen das Selbstbewusstsein absetzt. Schon das bloss empirische Selbstbewusstsein unterscheidet zwischen Ich und seinen Zuständen, Ding und Merkmalen des Dinges [3]). Auch dem höhern Selbstbewusstsein liegt diese Denkbestimmung am nächsten. Allein bei der blossen Bestimmung nach Substanz und Accidenz kann letzteres nicht stehen bleiben; von ihr findet ein Fortschritt statt zur Bestimmung nach Ursache und Wirkung. Wir sagen: ein Fortschritt; „denn wenn der Mensch Sich als Substanz (als Substrat im Wechsel der innern Zustände) weiss, so weiss er darum noch nicht Sich als Causalität“ [4]). Jene substantielle Verknüpfung bewegt sich mehr oder weniger auf dem Gebiete des bloss Quantitativen. Ich nehme eine Mannigfaltigkeit innerer Zustände wahr; diese

[1]) J.-M. 216/17. — [2]) ibid. cf. auch Lyd. IV, 136/37. — [3]) cf. pg. 4 dieser Arbeit. — [4]) Peregr. 321 unten.

eignen mir als dem Einen Ich. — Aber ist dieses Eignen denn nichts weiter, als ein accidentielles Zukommen, Zufallen (accidere)?

Wenn die correspondirenden Momente in der Relationskategorie, dem Ichgedanken, unter dem Gesichtspunkte der Ruhe betrachtet werden: nein; dann steht hier die Substanz und dort die Accidenzen. Jene wird von diesen postulirt, diese sind empirisch da —; mehr ergiebt die Substanzialitätsidee, scharf abgegrenzt, nicht. Aber das denkende Bewusstsein wird sich bei diesem „sie sind da" nicht beruhigen; es wird fragen müssen, woher sie sind. Denn sie waren nicht immer da, sie erneuern sich in stetigem Wechsel. Hier giebt es keine dauernde Ruhe: Bewegung ist die Signatur alles Bewusstseins. Von diesem Gesichtspunkte aus eröffnet sich über die Thatsachen des Selbstbewusstseins eine andere, weitausgreifende Perspective.

Alles Denken ist Beziehen. Auch der Ichgedanke ist es durchaus. Deshalb ist die Ichidee und die Relationsidee Eins[1]). Das, was bezogen wird, sind Affectionen. „Der Mensch aber bezieht nicht blos den Eindruck als Einwirkung auf ein denselben Bewirkendes ausser ihm, sondern auch die innere Bedingung davon, dass die Einwirkung zum Eindrucke wurde, nämlich die Empfänglichkeit, auf Sich"[2]), So ist die Relation ursprünglich weiter nichts, als, wie wir im Vorhergehenden es nannten, eine Eigenthumsanerkennung und -Zuerkennung, nämlich „als Beziehung dessen, was von fremdem Dasein ausgegangen ist, auf dieses; wie dessen, was vom eigenen Sein ausgegangen, auf sich selber".

Der Geist aber „kann nicht Das auf sich als Princip beziehen, was von ihm nicht ausgegangen; aber auch das, was von ihm ausgegangen, nicht auf ein Anderes, als Princip desselben"[3]).

Ist also alles Denken ein Beziehen, so ist „alles Beziehen aber demnach eine Ursache-suchen und finden"[1]).

---

[1]) cf. p. 34 dieser Schrift. — [2]) Eur. 398, cf. J.-M. 253. — [3]) Eur. 398. — [4]) ibid. cf. J.-M. 254. —

So erfasst der Geist, während er, substantial betrachtet, sich darstellt als der ruhende, unwandelbare Träger für seine Accidenzen, sich hier als ein Lebendes, von welchem die Accidenzen als Erscheinungen ausgehen, als ein Thätiges im Flusse fortwährender Bewegung, nicht mehr als Ur-Sache (res primaria, primum esse), sondern als Ursache (causa), nicht mehr als blosses Realprincip, sondern als Real- und Causalprincip zugleich. Und demgemäss setzt er nun die Erscheinungen als seine Lebensäusserungen und Bethätigungen, als seine Wirkungen, und erzeugt so in sich selbst die Relationsidee von Ursache und Wirkung, nicht als blosse Form, sondern als Wesensform, deren Inhalt er selber ist[1]).

Erhoben wird der Stammgedanke der Causalität, wenn das Verhältniss der Glieder im Ichgedanken als Relationsidee „zeitlich (im Nacheinander der Momente), d. h. in der Dependenz der Erscheinungen vom Sein, bestimmt wird“ [2]).

Mit der Causalitätsidee auf's engste verknüpft ist die Idee von Möglichkeit und Wirklichkeit und von Möglichkeit und Nothwendigkeit, weil ja „das Mögliche, Wirkliche und Nothwendige nur Momente im Causalitätsgedanken sind“ [3]). Das Verhältniss dieser drei Momente wird dahin bestimmt, dass „der Begriff des Möglichen und Nothwendigen nur verschiedene Reflexionspunkte in der Behandlung des Wirklichen bezeichnet, und zwar auf folgende Weise.

„Der Begriff des Wirklichen ist ein zusammengesetzter, indem er sowohl ein Gewirktes als ein Wirkendes, welches vom Gewirkten als einem Gesetzten vorausgesetzt wird, bezeichnet“ [4]). Das gewirkte sind die innern Erscheinungen, das Wirkende das reale Ich. Der Wirklichkeitsgedanke drückt das Causalverhältniss aus, zugleich aber ist er „Gedanke von der Immanenz des Wirkenden im Gewirkten (weil jenes an diesem die Unterschiede seiner selbst besitzt)“ [5]). Anders: das Wirkende ist im Gewirkten, das Princip in seinen (formalen) Differenzirungsmomenten, der Geist im selbstbe-

[1]) cf. Eur. 341 oben. — [2]) Vor. I, 22/23. — [3]) Eur. 274. —
[4]) Vor. II, 63. — [5]) Lyd. II, 2, 74 unten. —

wussten Denken gegenwärtig, ihm immanent; im letzteren hat das erstere sein „Dasein". Wirklichkeit ist Dasein, d. i. bestimmtes Sein als aufgehobene Unbestimmtheit desselben[1]).

Das Dasein des Geistes, seine Wirklichkeit, „wird als Urtheilung gedacht"[2]), d. h. als Differenzirung des Seins in seine beiden Grundkräfte. Diese Urtheilung wird im Selbstbewusstsein als Object unmittelbar ergriffen, als Wirklichkeit angeschaut. „Wird nun so die Wirklichkeit (als Urtheilung) gedacht, so setzt diese auch das Mögliche (als Einheit) voraus"[3]), und umgekehrt[4]). In welchem Sinne ist dies zu verstehen?

Wir wissen, dass das Selbstbewusstsein den Abschluss eines Processes bildet, in welchem der ursprünglich indifferente, bewusstlose Geist eingetreten ist. In dieser seiner ursprünglichen Bewusstlosigkeit und anfänglichen Indifferenz — seinem Ansich[5]) — muss er vorausgesetzt werden, wenn die Thatsachen des Selbstbewusstseins als eines einmal entstandenen überhaupt eine Erklärung finden sollen. Als solch' ein ursprünglich indifferentes Princip ist der Geist nun nach Günther die reale Möglichkeit für seine spätere Wirklichkeit[6]), insofern in ihm als solchem alles Das potentia enthalten ist, was nach seiner Subjectobjectivirung als wirklich sich einstellen wird. „So ist ein Wirkliches schon der subjective Act des Wahrnehmens und -haltens, und hat zu seiner Voraussetzung eben das Subject (besser Princip) mit dem Ver-

---

[1]) cf. auch Lyd. III,88 oben. — [2]) J.-M. 188 oben. — [3]) J.-M. 188.

[6]) J.-M. 126 unten. — Die Bezeichnung der Differenzirung des Geistes als Urtheilung desselben wird von Günther in dem Sinne gebraucht, dass jene, obgleich der Geist in ihr ein reales Eins bleibt, doch nicht ohne alle und jede Bruchform oder Diremtion sich vollzieht, indem er durch dieselbe ja in die schiedlichen Momente des Seins, die Dualität der Kräfte und die Vielheit der Erscheinungen, eintritt. In dem Worte: Urtheilung liegt daher der Nachdruck auf: Theilung. Die Erscheinungen werden in Folge dessen auch geradezu „Bruchtheile" des Geistes als realer Einheit genannt. (J.-M. 41 erster Abs. und die pg. 43 dieser Arbeit in der Note [3]) angeführten Stelle.) Im Uebrigen läuft die Bezeichnung der Differenzirung des Geistes als „Urtheilung" auf ein Wortspiel hinaus.

[5]) cf. § 4 dieser Arbeit. — [6]) cf. J.-M. 127 oben. —

mögen des Glaubens, d. h. mit der Möglichkeit — wenn einmal später differenzirt — irgend Etwas als ein Wahres hin- und anzunehmen“ [1]). Und so ist der Quell der Denkbestimmung: Möglichkeit einzig und allein zu suchen in der Eigenthümlichkeit des Geistes, „sich selbst im Grossen und Ganzen als die Möglichkeit von allen subjectiven Wirklichkeiten aufzufassen [2]).

Dies gilt für den empirischen Standpunkt in der Untersuchung des Ichproblems. Von der empirischen Wirklichkeit der Erscheinungen des Innenlebens aus betrachtet, ist das Ansich für diese „reale Möglichkeit“. Für den speculativen Standpunkt, welcher beim Ansich, oder, noch tiefer, bei dem absoluten Sein anfängt, als dessen substanzialisirter Gedanke jenes Ansich nach Günther festzusetzen ist, ist das Verhältniss gerade entgegengesetzt: dann nämlich ist das, was dem ersteren als Wirklichkeit gilt, „als eine bevorstehende Wirklichkeit und somit auch nur als Möglichkeit zu denken“ [3]). In diesem Sinne definirt Günther: „die Möglichkeit ist nichts Anderes, als Widerspruchslosigkeit mit der Idee (d. h. mit dem, wozu in dem Dinge die ausreichende Causalität vorhanden ist) eines Dinges“ [4]).

Wir stehen bei der Erörterung der Kategorie der Nothwendigkeit. „Mit Nothwendigkeit wird ebenfalls das Relationsverhältniss zwischen Sein und Erscheinen bezeichnet“ [5]), und zwar in Dependenz. Es fragt sich hier nur, wie das Dependenzverhältniss der correspondirenden Momente in der Relationsidee, dem Ichgedanken, gefasst werden muss, um jene Specialisirung des Ichgedankens zu gewinnen. Dabei ist ebenfalls zurückzugreifen auf die Genesis des Ichgedankens durch einen Process. Das reale Princip, welches diesen Process eingeht, enthält, ursprünglich nur potentiell, Receptivität und Reactivität, welche sich im Processe selbst und, nach Beendigung desselben, in jedem selbstbewussten Denkvorgange, actu, als Kräfte beweisen [6]). Nun

[1]) Eur. 272. — [2]) Eur. 273.

[3]) J.-M. 79 unten. — [4]) Vor. II, 52. — [5]) J.-M. 139 Anm., dritter Abs. — [6]) cf. Symb. 122 oben.

beginnt die Differenzirung: das physisch-psychische Leben im Menschen hat die erforderliche Entwicklungsstufe erreicht; dieses und andere, bereits selbstbewusste, Ichheiten wirken auf das geistige Princip in ihm ein. Diesem Einwirken kann das letztere sich nicht entziehen. Dass es sich ihm nicht entzieht, beweist die Thatsache des Eintritts in's Selbstbewusstsein; dass es sich ihm nicht entziehen kann, ist eben darin begründet, dass die Fähigkeit, Einwirkungen zu empfangen und auf dieselben zu reagiren, im Principe selber liegt und ihm wesentlich ist, dass es dazu veranlagt ist. Das hierdurch zu Stande kommende „Wissen" (des Ich um sich) tritt also ein durch „innere Nöthigung"[1]). Und wie der Eintritt in den Selbstbewusstwerdungsprocess geschieht durch innere Nöthigung, so steht auch der Process selbst unter einem „Gesetz, mit den Momenten der Scheidung und Einigung (der Urtheilung und des Zusammenschlusses)"[2]), d. h. er ist ein „geordnetes Nacheinander der Momente"[3]). Das ist ein Gebundensein"[4]) des Geistes. — Dieses Gesetz ist unverbrüchlich. Kein Geist kann anders selbstbewusst werden, als unter ihm. Ein Durchbrechen desselben wäre nur möglich, wenn der Geist sich selbst anschaute. Die Annahme ist absurd[5]). Und so ist diese „Ordnung im Lebensprocesse nicht eine später hinzugegebene, sondern eine ursprünglich gesetzte in ihrer Möglichkeit, deren Verwirklichung nun das Leben selber ist als Offenbarung des Princips"[6]).

Unter diesem Gesichtspunkte stellen sich die von einander dependirenden Relationsmomente im Ichgedanken, welche vorhin auftraten als Möglichkeit und Wirklichkeit, dar als Möglichkeit und Nothwendigkeit. Denn „gewusst wird Etwas als Wirkliches nur durch die Beziehung des Gegebenen (der Erscheinung, innern Zustände im Selbstbewusstsein) auf seine vorausgesetzte Causalität als Möglichkeit, wodurch es allein als Gewirktes und darum Wirkliches gedacht wird. Zum Nothwendigen wird dieses aber durch die Einsicht in

---

[1]) Vor. II, LXXXI, unten. cf. I, 225. — [2]) Lyd. III, 244 oben. — [3]) Peregr. 147, cf. Eur. 215. — [4]) Peregr. 147. — [5]) cf. § 2. — [6]) Lyd. I, 244.

den Process, in den innern Vorgang, als Uebergang des Möglichen zum Wirklichen — des unbestimmt (indifferent) Vorausgesetzten zum bestimmt (differenzirt) Gesetzten. Es ist demnach das Moment der Nothwendigkeit im Causalverhältniss jenes, in welchem das Moment der Möglichkeit und Wirklichkeit zur innern organischen Einheit verbunden werden"[1]).

Die Wurzel der Denkbestimmung: Nothwendigkeit ist also der reale Geist selber; an seinem eigenen inneren Leben lernt er sie kennen, und, dort erhoben, reiht sie sich ein in die Zahl der Kategorien. Erkenntnisstheoretisch möchte es damit sein Bewenden haben; allein, um nicht dem Vorwurfe ausgesetzt zu sein, Günthers Lehre von der „Nothwendigkeit" falsch oder nur halb aufgefasst zu haben, sind wir genöthigt, neben der erkenntnisstheoretischen auch die metaphysische Seite der Frage wenigstens zu streifen. Die Problemstellung ist hier: Wie ist das Verhältniss von Nothwendigkeit und Freiheit?

Die Nothwendigkeit in der Sphäre des Geistes ist, wie sich aus Vorstehendem ergiebt, nichts Anderes, als die zum Bewusstsein gebrachte Gesetzmässigkeit im Verlaufe seiner Entwicklung. Die Gesetzmässigkeit aber schliesst die Freiheit des Princips nicht aus; sie ist vielmehr diejenige Qualität desselben, worin Freiheit und Nothwendigkeit ihre Einheit haben.

Die Freiheit ihrerseits liegt beschlossen im „Willen" des Geistes, d. h., im weiteren Sinne, in der Eigenart seiner Reactivität [2]). Bei dem ursprünglichen Einwirken andern Seins auf ein reales Princip, d. i. in der Differenzirung des letzteren, sind zwei Fälle denkbar: entweder dieses giebt dem Eingreifen jenes nach und geht real auseinander (dirimirt sich realiter) — oder aber, es tritt zwar, von Aussen angeregt, in eine Mannigfaltigkeit von Zuständen ein, affirmirt aber in ihnen sich selbst, sich als reale Einheit jener formalen Vielheit gegenüber behauptend. Das Erstere ist nach Günthers Methaphysik das Loos des Naturprincips: dieses, ursprünglich

---

[1]) Eur. 275 letzter Abs. — [2]) cf. Vor. II, 457 unten.

monadisch, hat sich in Folge äusserer Einwirkung real zersetzt, und die Zersetzungsproducte selbst gehen in fortgesetzter Zersetzung weiter auseinander. So nur ist die ganze Reihe der innerhalb des Naturganzen existirenden anorganischen und organischen Bildungen zu begreifen. Den Beweis dafür findet Günther darin, dass die Natur auch in den höchsten Repräsentanten animalischen Lebens es nie zum Gedanken ihrer realen Einheit (zum Selbstbewusstsein) bringt, was eben daher kommt, dass sie in den „Individuen" nur bruchtheilsweise, in reale Vielheit zersetzt, existirt, während sie als reale Einheit durch die Differenzirung untergegangen ist[1]). — Ganz anders hat sich in dieser Beziehung aber die Differenzirung des Geistes vollzogen. Auf Veranlassung fremder Einwirkung geht auch er zwar in eine Zersetzung ein, aber diese ist bei ihm keine seine als realen Princips, keine reale, sondern eine formale, indem das Princip als solches in ungetheilter Einheit, als monadisches, reales Eins sich behauptet. Beweis hierfür ist die Thatsache des Selbstbewusstseins; denn diese wäre bei ihm so wenig als bei irgend einem Sinnensubjecte der Natur möglich, er könnte nicht um sich selbst wissen, nicht selbstbewusst, kein Ich sein, wäre er nicht im Processe seiner Differenzirung reale Einheit ohne Theilung oder Monas geblieben. „Was nicht mehr als Monas existirt, sagt Günther, kann sich auch nicht denken als Einheit (Ich), was sich aber als Einheit weiss, ist auch Monas noch"[2]).

Diese wesentliche Verschiedenheit in dem Differenzirungsprocesse von Geist und Natur ist nun nach Günther die metaphysische Basis, durch welche die Reactivität des (selbstbewussten) Geistes einen ganz anderen Charakter trägt, als die der Natur auf allen Stufen ihrer Entfaltung zum Leben; jene trägt die Signatur der Freiheit, diese die der Nothwendigkeit im eigentlichen Sinne (Naturnothwendig-

---

[1]) cf. Eur. 527; Thom. 71; Vor. II, 542 unten; ibid. die Schlussworte des IV. Briefes pg. 93; ibid. 340 unten und f.; Vor. I, 158; 160; 353; Lyd. I, 323; II, 1, 395 Anm.; II, 2, 31; 76; 283; III, 363; IV, 245 unten.

[2]) Eur. 362. —

keit). Die Natur hat sich in ihrer ursprünglichen Differenzirung schon machtlos erwiesen, fremder Einwirkung gegenüber ihre Selbstigkeit, d. i. sich als reale Monas, zu behaupten. Sie kann sich daher auch in keinem ihrer zahllosen materiellen Producte, auch in den Sinnenwesen nicht, als ein „Selbst", welches sie nicht ist, mehr bethätigen. Ganz anders dagegen der Geist. Er ist in dem Processe seiner Differenzirung ein „Selbst" geblieben oder aus demselben als „Selbst", d. i. als Ich hervorgegangen, und deshalb bethätigt er sich auch als „Selbst", so dass „keine Macht eine Herrschaft über den Willen des (selbstbewussten) Geistes durchsetzen kann mit Umgehung seines Willens"[1]). Auf jede Einwirkung muss der Geist zwar reagiren (darin liegt das Moment der Nothwendigkeit), aber diese „Antwort kann nun entweder eine entsprechende oder eine widersprechende sein"[2]). Dadurch zeigt sich, dass die Reactivität des Geistes spontan ist, und dass sie „im Gegensatze zur Nothwendigkeit der Physis als Freiheit anzusetzen ist, weil jene Reactivität bei all' dem unwillkürlichen Eintritte in der ursprünglichen Differenzirung der Geistessubstanz sich doch darin von der Reactivität der Naturdinge unterscheidet, dass jede Rückwirkung des Geistes auf vorangehende Einwirkung in die Gewalt des (sich nach jener Differenzirung als Princip wissenden) Geistes gelangt ist, um jene in ihrer Unwillkürlichkeit entweder stehen zu lassen, oder als solche aufzuheben; was nur durch eine zweite willkürliche Reaction bewirkt werden kann, die deshalb auch der ganzen Erscheinungsweise den Namen der Spontaneität auswirkt. Ohne Rückwirkung auf Einwirkungen kann der Geist so wenig als die Naturdinge bleiben, so lange er im Organismus des relativen Seins seine Stelle behauptet; aber jene Rückwirkung ist bei ihm nie baares Echo jener Einwirkungen; und so ist selbst in gewisser Beziehung die geistige Receptivität, die sogenannte Empfänglichkeit für fremde Eindrücke, in die Gewalt des sich als Causalität gefundenen Geistes gegeben"[3]). So ist „Freiheit (als Qualität des realen

[1]) Symb. 46. — [2]) Symb. 123.

[3]) Thom. 93/94; cf. Vor. I, 114 und 205; II, 100 unten, f.; ibid. 458; ibid. LXVIII unten, f. und Symb. 43/44.

Princips) die Potenz der Freithätigkeit, diese aber ist Selbstthätigkeit (Spontaneität), zu Folge ursprünglicher Coincidenz der Selbstthätigkeit mit dem Gedanken“ [1]).

Daraus geht hervor, dass die Nothwendigkeit des geistigen Lebens nur eine formale sein kann [2]), im Gegensatze zur Naturnothwendigkeit, welche sich in realer Zersetzung des Princips in Individuen manifestirt [3]).

Durch diese metaphysische Bestimmung der Freiheit als Selbstbehauptung des Geistes schliessen sich bei Günther einige der wichtigsten Probleme der praktischen Philosophie auf, finden darin aber auch zugleich ihre Lösung. Denn „ein Andres, sagt Günther, ist die unwillkürliche Thätigkeit der Spontaneität, wie solche in den theoretischen Erscheinungen des Geistes vorkommt, und ein Andres ist die willkürliche, die jene gewonnene Erkenntniss im Leben zugleich bekennen, in Gesinnung und That ausprägen soll“ [4]). In dieser Spontaneität, vermöge deren der Geist sich als seiend behauptet, liegt die Wurzel der Denkfreiheit: im Denken ist der Geist „autonom“, in allen strittigen Fragen sich selbst die erste Autorität [5]); hierdurch regelt sich auch sein Verhalten zu andern selbstbewussten Ichheiten neben ihm [6]); hierin findet die Lehre von dem „liberum arbitrium“, der ethischen Wahlfreiheit, ihre Bestätigung [7]); hierin endlich wurzelt das Gewissen, welches „ja nur die Forderung des selbstbewussten Geistes an sich selbst ist: identisch zu sein und zu bleiben, oder: sich als das zu behaupten, als was er sich ursprünglich gefunden“ [8]).

Wir können hier die Betrachtung der Causalität ab-

---

[1]) J.-M. 400. — [2]) cf. Peregr. 153.

[3]) cf. Vor. II, 323; 338; XLIII; J.-M 140 oben; Lyd. II, 2, 53 und öfters; cf. auch die in den vorherg. Noten angeführten Stellen und pg. 42—44 dieser Arbeit.

[4]) Vor. II, 108; cf. auch Symb. 44, zweiter Abs., und Lyd. I, 387.

[5]) cf. besonders Lyd. I, 35 und 38. — [6]) cf. Vor. I, 241 unten.

[7]) cf. Eur. 343 zweiter Abs.; ibid. 405; Lyd. I, 116; IV, 177 und 187.

[8]) Vor. II, LXVIII; cf. ibid. 188 oben; 134; 106; XXII und L; ferner: Vor. I, 136 oben; 180; 241; Eur. 406 oben; Lyd. II, 1, 389; II, 1, 69—71; II, 2, 54; II, 2, 297 unten und f.; Lyd. III, 57 ff. und IV, 173.

schliessen, eine weitere Ausführung der eben erwähnten Momente im Causalitätsgedanken würde uns zu tief in ein Gebiet hineinführen, welches mit der Lehre von den Ideen zwar sehr eng zusammenhängt, aber, da dieselben hier als Kategorien betrachtet werden sollen, über die Grenzen der Aufgabe, welche wir uns in dieser Arbeit gesteckt haben, hinausliegt. Nur Eins noch bedarf der Erwähnung.

In der Philosophie hat bisher für eine der verwickeltsten Untersuchungen gegolten die Erörterung des sogenannten „Satzes des Grundes." Seine „Wurzel" geht tief, so dass es nicht gelingen wollte, sie sicher zu fassen. Manches wurde zu Tage gefördert. Endlich wurde sie „vierfach" zerfasert, und „jenes über alle unsre Vorstellungen herrschende Gesetz" ergab sich schliesslich als das Resultat einer fortgesetzten logisch-begrifflichen Abstraction[1]) aus einer Anzahl concreter Fälle, indem aus diesen zunächst vier Gestaltungen abgehoben und aus letzteren wieder der genannte Satz als Gemeinsames abstrahirt wurde. Günther meint anders. Das Zurückführen alles dessen, was in den Gedankenkreis des Geistes eintritt, was für ihn Object werden kann, auf seinen letzten, zureichenden Grund — nach Günthers Worten: „aus den Erscheinungen die Wurzel zu ziehen" — ist bedingt dadurch, dass der Geist selbst causal ist, dass „er sich selbst als concreten Grund, als bethätigendes Princip, durch den einfachen Vorgang der Selbsterhaltung (Selbstaffirmation) weiss" [2]).

Die „Wurzel" des Satzes vom Grunde ist also nach Günther durchaus einfach, sie ist der Ichgedanke selbst[3]) „Ist aber der Gedanke vom Grunde, der mit dem Worte Ich bezeichnet wird, einmal errungen, so kann er allerdings unter gegebenen Umständen noch begriffsweise (d. i. formallogisch) behandelt werden, so wie umgekehrt die (logischen) Begriffe als Naturgedanken das ideelle Gepräge erhalten mittelst Zurückführung auf die Idee, d. h. auf den Gedanken, dessen Gegenstand das Realprincip aller Begriffsformation ist" [4]).

---

[1]) Schopenhauer, Ueber d. vierf. Wurzel d. Satzes vom zur. Grunde, § 16 am Ende, cf. § 17.

[2]) J.-M. 10. — [3]) cf. Vor. II, 141. — [4]) J.-M. 10. —

§ 8.

Die Finalcausalität (Endabsicht, Wechselwirkung). Ihre Begründung durch die Lehre von der Creation. Mittel und Zweck.

Der Ichgedanke in der Relation seiner Momente lässt, wie bisher ausgeführt, eine doppelte Betrachtungsweise zu: einmal als fertig, ruhend; Sein und Erscheinen stehen dann im Inhärenz- und Immanenzverhältniss gleichsam neben und in einander, — dann aber auch als werdend, sich fortwährend von Neuem gestaltend, fliessend, wobei das Erscheinen vom Sein dependirend gedacht wird. So ergeben sich als Specialisirungen der Relationsidee die „Kerngedanken" der Substanzialität und der Causalität.

„Ein dritter Gedanke ergiebt sich, wenn dasselbe Verhältniss nach Urbestimmung und deren Erreichung aufgefasst wird. Es ist der Gedanke der Endabsicht (Finalcausalität), vormals unter dem Namen Wechselwirkung bekannt, der sich hier in den Vordergrund stellt. Sein und Erscheinen, jenes als ursprünglich Unbestimmtes, dieses als Bestimmtheit desselben, fordern und setzen sich gegenseitig. Das Erscheinen dependirt vom Sein, aber auch dieses insofern vom Erscheinen, als es nur in diesem seine primitive Unbestimmtheit negirt und aufgehoben, folglich darin zugleich seine Bestimmung als eine erreichte erblickt" [1]). Im § 4 dieser Darstellung haben wir zu zeigen versucht, wie Günther die Voraussetzung eines ursprünglich unbestimmten (indifferenten) Seins (des Seins an sich) begründet. Hier ist der Ort, etwas ausführlicher darauf zurückzukommen. Um aber den güntherschen Begriff der Bestimmung, um welchen sich die ganze Untersuchung der Finalcausalität dreht, klar zu legen, ist ein Hineingreifen in die Metaphysik Günthers unerlässlich.

„Jedes Princip hat die Urbestimmung, sich zu verinnern und die Verinnerung zu objectiviren (nach Aussen hin auszuprägen) und so seine Selbstoffenbarung zu vollenden" [2]);

---

[1]) Vor. I, 23, cf. ibid. 19.
[2]) Vor. II, LXXI.

mit andern Worten: es hat „die Bestimmung zum Gedanken“,[1]) der Geist aber die Bestimmung zum Ichgedanken, in diesem selbstbewusst zu werden.

Es liegt auf der Hand, dass diese Bestimmung nicht die blosse Möglichkeit oder Fähigkeit selbstbewusst zu werden ist, dass vielmehr der Begriff der Bestimmung enger begrenzt ist, insofern als, wenn von einer Bestimmung die Rede sein soll, dies nur geschehen kann innerhalb der Grenzen der Entwicklung nach einem Gesetz. Im Stein oder Roheisen liegt z. B. wohl die Möglichkeit, ein Meisterwerk der Sculptur oder der Technik zu werden, nicht aber schon die Bestimmung dazu; ebensogut können jene das Material liefern für Häuserbau und Hufnägel; aber aus dem Fruchtkern des Obstbaumes kann nur ein Obstbaum werden. Wie kommt es, dass man hier ohne Weiteres sagen darf: das ist seine Bestimmung? Doch nur daher, dass offenbar hier ein Gesetz obwaltet, welches in ihm wirksam ist und ihn von der Zufälligkeit einer andern Gestaltung als der zum Obstbaume eximirt. Sich selbst aber gegeben hat er dieses Gesetz nicht. So weist diese Eigenthümlichkeit über das Ding hinaus auf einen Gesetzgeber, welcher bezüglich des Fruchtkerns des Obstbaumes freilich zunächst nur das allgemeine Naturprincip (die allgemeine Natur) sein kann, das jenen aus seinem Schoosse erzeugt hat. Wenn nun das indifferente Sein des Geistes ebenfalls eine Bestimmung haben soll, und zwar die, selbstbewusstes Sein, ein Ich, zu werden, so wird diese Behauptung auch nur dadurch erhärtet werden können, dass das Gesetz, unter welchem jenes steht, seinem Ursprunge nach aufgedeckt wird, d. h. dadurch, dass nachgewiesen wird, wie die Entfaltung des indifferenten Seins zum Selbstbewusstsein gesetzmässig erfolgen muss und zwar hier unmittelbar aus einer durch eine höhere Intelligenz beabsichtigten und vorgeschriebenen Entwicklung, weil der Geist auch als reales Princip (als An-sich) als die unmittelbare Setzung einer solchen sich ausweist. Nur so kann der Rechtsgrund nach-

---

1) ibid. XXXIV unten, cf. Eur. 41 und 503 unten.

gewiesen werden, aus welchem Sein und Erscheinen in der Sphäre des Geisteslebens, Ansichsein des Geistes und Selbstbewusstsein, als Bestimmung und Bestimmtheit angesetzt werden darf.

Das „Ansich" des Geistes ist nach Günther „ein (realisirter oder substanzialisirter, auch wohl hypostasirter) Gedanke des Absoluten. Wie kommt Günther zu dieser Auffassung, und welche Stellung gebührt dem absoluten Sein innerhalb des güntherschen Systems? Giebt es ein solches überhaupt in objectiver Realität, oder ist es nur ein Gebilde der nach einem Einigungs- und Ruhepunkte suchenden Vernunft? Das ist die Frage, die vor Allem entschieden werden muss.

Im empirischen Selbstbewusstsein findet sich der Gottesgedanke (Gedanke vom absoluten Sein) als einer der drei Coefficienten oder Factoren desselben vor. Als solchem kommt ihm zunächst, wie in der Einleitung erwähnt, nur subjective Geltung zu; aber schon das niedere Selbstbewusstsein legt ihm doch mehr oder weniger instinctiv auch dingliche Giltigkeit (objective Realität) bei, und es ist Sache des höheren Selbstbewusstseins als Philosophie, die letztere nach ihrer Stichhaltigkeit zu untersuchen, und zwar auf dem Wege einer Reconstruction der Genesis des Gottesgedankens im empirischen Selbstbewusstsein. Auszugehen ist dabei naturgemäss vom Ichgedanken und seiner Genesis. Diese haben wir bereits verfolgt bis zurück in's indifferente Sein des Geistes. Trotz der „realen Position" dieses, des indifferenten Seins, „als eines positiven Realen" ist es dennoch „mit einer formalen Negation behaftet, weil es sich als beschränktes Sein findet, d. h. als ein Sein, das sich nicht rein durch sich selber (mit Ausschluss alles andern Einflusses) in die Erscheinung (Dasein) zu übersetzen im Stande ist"[1]). Beschränktheit eines Princips als Negation des Erscheinens durch sich offenbart dasselbe Princip aber auch noch als behaftet mit einer zweiten Negation, der „des Seins durch sich". Denn was durch Sich sich nicht offenbaren, erscheinen

[1]) J.-M. 355/56. Das Weitere über die „Beschränktheit" siehe pg. 24 dieser Arbeit; cf. auch: Eur. 151 und Peregr. 148.

kann, das kann auch nicht durch sich sein, ihm kann nicht die Aseität [1]) beigelegt werden", es ist nicht „Sein schlechthin" [2]). Die mit der Beschränktheit eines Princips (= Erscheinen nicht schlechthin) gegebene zweite Negativität (= Sein nicht schlechthin) nennt Günther Bedingtheit, und so folgt aus der Beschränktheit die Bedingtheit; aus dieser doppelten Negation aber, in ihrer Zusammenfassung zum Begriffe des Endlichen, die Position des Absoluten. Denn der „Act der Negation, in welchem der selbstbewusste (Sich als Sein denkende) Geist das Moment der Negativität seines Seins (das der Bedingtheit, des Nicht- durch- Sich- Seins) aufhebt, geht zugleich über in den Act der Affirmation, der ein Sein setzt, das zugleich als schlechthiniges Sein (Absolutes) für alles bedingte Sein vorausgesetzt wird, und das nicht etwa bloss formal, sondern real, d. h. welches ausser der zunächst formalen Voraussetzung so gewiss real existirt, als der Geist

[1]) Die Wiederaufnahme des vielfach angefeindeten Aseitätsbegriffs (causa sui) rechtfertigt Günther: Vor. I, 16/17 Anm., nimmt aber zugleich eine sehr bedeutende Modification an ihm vor, indem er die Aseität nur Gott vindicirt, und zwar in der Art, dass er auch in Gott das Sein von dem Erscheinen des Seins unterscheidet. Gott als Sein oder reales (absolutes) Princip ist nicht causa sui — denn ein Sein als die (bewirkende) Ursache seiner selbst ansetzen, heisst den handgreiflichsten aller Widersprüche als Wahrheit behaupten. Als Sein oder reales Princip ist Gott Sein schlechthin; in dieser Beziehung findet das Causalitätsgesetz auf ihn keine Anwendung. Dagegen ist er wohl causa sui, wenn unter dem sui das Erscheinen oder die Bestimmtheit Gottes als des absoluten Seins verstanden wird. Die Bestimmtheit Gottes, sowie wesentliche Daseinsform als Dreipersönlichkeit, ist die Wirkung seiner selbst als des Seins schlechthin oder als des absoluten Realprincips; in dieser Hinsicht ist derselbe daher in der That ens a se oder causa sui, insofern und weil er sich lediglich durch sich (ohne Mithilfe fremden Seins) von Ewigkeit her in dieselbe übergesetzt und in ihr die Absolutheit seines Daseins sich gegeben hat.

[2]) Eur. 501 unten, cf. Thom. 47 unten, f.; 90 f; J.-M. 21; 78; 228; 414 oben; 415; Vor. I, 16 f.; 106; Vor. II, XIX unten; CLIX; Eur. 128, Anm., 365; Südl. 144 unten, f.; 153 unten, f.; Jan. 357; Lyd. III, 172; 448 und Lyd. II, 2, 133, wo auch die Verbaldefinition der Bedingtheit gegeben wird. — Dieser Satz gilt Günther durchaus als nothwendig. Mit ihm steht und fällt seine Metaphysik des Absoluten, die Creationstheorie und zum Theil seine Psychologie. In eine Kritik desselben einzutreten

selber bei all' seiner Negativität sich doch als seiend findet, d. h. sich nicht blos denkt, sondern sich weiss als Seiendes“ [1]).

Dieses „ideelle“, ontologische Schlussverfahren nach dem Principe der „Realcontradiction“ [2]) sichert dem reflectirenden Bewusstsein das Dasein Gottes [3]), welcher nun nicht mehr allein subjectiv als Factor im menschlichen Selbstbewusstsein, sondern auch an sich real, allem endlichen Sein contradictorisch entgegengesetzt, als absolutes Sein, gedacht werden muss. Von dieser Bestimmung des Absoluten vermittelst Realcontradiction aus fällt nun auch im Systeme Günthers ein helles Licht auf das metaphysische Verhältniss des menschlichen Geistes zum Absoluten.

Denn wenn, wie bemerkt, vom Geiste die Aseität nicht prädicirt werden darf, derselbe Sein nicht schlechthin (bedingtes Sein) ist und mithin für sein Sein das absolute Sein vorausgesetzt werden muss, so muss zwischen beiden offenbar eine Beziehung statthaben, welche mehr ist als Vorstellung und Begriff. Aber welche?

Die in der Geschichte des philosophischen Denkens fortwährend wiederkehrenden Versuche, dieses Verhältniss festzusetzen, erklärt Günther unumwunden für von Grund aus verfehlt, sofern sie unternommen worden sind unter dem Einflusse einer der Relationskategorien; in diesem Falle resultirt immer nur eine neue Transfiguration des alten Pantheismus: unter dem Vorwiegen der Substanzialitätsidee, wonach Geist und Natur als Denken und Ausdehnung zu Accidenzen der „Substanz“ zusammenschrumpfen, ergiebt sich der Pantheismus der Inhärenz (Immanenz) eines Spinoza;

---

müssen wir, da wir durch die vorliegende Arbeit, nur objectiv referirend, einen Beitrag zur Systematisirung von Günthers Erkenntnisstheorie haben liefern wollen, uns hier versagen.

[1]) Eur. 328; cf. Lyd. II, 2, 140—43; 164; IV, 104; ferner: Lyd. I, 82; 322; III, 258; J.-M. 21 f.; 37; 356; Eur. 325; 328/29; 365; 481/82; Vor. II, XXIV unten, f.; Thom. 44; Pelegr. 312/13; Jan. 261 und 282/83.

[2]) Zur Lehre von der Realcontrad. cf. Thom. 56 ff. und 42 oben; Lyd. III, 462 und Pabst in den Jan. 98 unten, ff.

[3]) Ueber die bekannten „Beweise“ vom Dasein Gottes spricht sich Günther aus: Vor. I, 152 f.

jenes Verhältniss unter dem Gesichtspunkte der Causalität bestimmt, ist der Geist im besten Falle nichts als eine wesensgleiche Emanation der Substanz (Scholastik) oder Effulguration der Urmonade (Leibniz); die Relationsidee der Finalcausalität endlich, in diese Verhältnissbestimmuug hineingetragen, fördert jene pantheistische Ansicht zu Tage, wonach das Absolute in die Welt übergeht, um in ihr als Selbstbestimmtheit seine Unbestimmtheit zu negiren und aufzuheben und um in der Welt, speciell dem menschlichen Geiste, zum Bewusstsein zu gelangen (Schelling-Hegel [1]). Den Pantheismus nun in Philosophie und Theologie, in welcher Form auch immer er auftreten mag, zu bekämpfen — das war die Lebensaufgabe Günthers, an der er von seinem Aufenthalte im Jesuitenkloster zu Staravies in Galizien an, wo er durch P. Molinari [2]) die ersten Anregungen zu seiner Creationstheorie erhielt, bis in sein Alter unentwegt festgehalten und gearbeitet hat.

Wenn nun aber der Geist für die Festsetzung seines Verhältnisses zum Absoluten unter jene Relationen nicht gestellt werden darf, so muss man fragen: welches Verhältniss waltet denn dann zwischen diesem und jenem ob? Der Geist ist ein Reales, das ergiebt die Analyse des Selbstbewusstseins; das Absolute ist ebenfalls ein Reales, beide aber stehen im contradictorischen Gegensatze zu einander. Ist da nicht die Brücke zwischen beiden von Grund aus abgebrochen?

So scheint es. Allein die Vermittlung findet Günther

---

[1]) cf. Vor. I, 22—25.

[2]) Molinari war ein gelehrter Genueser; er hatte eine Schrift de communi sanctorum Patrum errore verfasst, die er an seinen Ordensgeneral geschickt, um „die Erlaubniss zum Drucke zu erhalten. Was aber aus diesem Manuscripte geworden, hat Niemand erfahren, und dem Verfasser ist keine Silbe eines Urtheils über seine Arbeit zugekommen". (Knoodt, Anton Günther. Eine Biographie. Wien, 1881, I, pg. 148/149.) Darüber ist er schwermüthig und später irrsinnig geworden. Dieses und andere Erlebnisse veranlassten Günther, nach kurzer Zeit aus dem Jesuitenorden wieder auszutreten. In welch' scharfem Gegensatze seine Anschauungsweise zu der dieses Ordens steht, ist bekannt.

durch die Einführung eben der Creationsidee, welche, wie er meint, die Philosophie — und, bewusst oder unbewusst, vielfach auch die speculative Theologie — mit Unrecht und zu ihrem Schaden von ihrer Schwelle abgewiesen habe. Die Creation, deren Annahme nach Günther allein ein erspriessliches Philosophiren möglich macht, schliesst nun auch denjenigen Gedankenkreis in sich, aus welchem die dritte in der Trias der Relationsideen, die Finalcausalität, im letzten Grunde erklärt und begründet werden muss[1]). Hier sind ihre Hauptsätze:

Der Geist, wie überhaupt die gesammte Welt in ihren contradictorischen Gliedern und der Synthese beider, ist bedingtes Sein.

Alles bedingte Sein hat das unbedingte (absolute) Sein zur Voraussetzung.

Jenes, im Besonderen der Geist, auf welchen es hier zunächst ankommt, steht zu diesem nicht im Relationsverhältnisse als Accidenz, Wirkung oder Bestimmtheit, weil sonst der Geist sich nicht selbst als Substanz, Causalität und Zwecksetzendes finden könnte, was er doch, wie die Reflexion auf sein Selbstbewusstsein ergiebt, thut und thun muss.

Daher kann der Geist, bei dem Widerstreite, selbst Real- und Causalprincip und doch nicht unbedingt (ohne Aseität) zu sein — der günthersche Ausdruck für diese seine Natur ist „relatives Absolutes“[2]), — sein Sein nur zurückführen auf einen Creations-Act eines an sich unbedingten und als

---

[1]) Zunächst und unmittelbar die Finalcausalität, schliesslich aber auch, worauf noch später an geeigneter Stelle hingewiesen werden soll, alle Ideen, die sich im Geiste einstellen. Es scheint nicht unwichtig, mit allem Nachdruck darauf aufmerksam zu machen, dass in der güntherschen Philosophie, um das Sein schlechthin zu erreichen, keine der Kategorien der Relation angewendet wird, der Gebrauch derselben für diesen Zweck durch die Natur des (ideellen) transscendentalen Realcontradictionsschlusses vielmehr durchaus ausgeschlossen bleibt. Eine andere Frage ist freilich die, ob die Kategorien überhaupt nicht auf das absolute Sein anwendbar sind? Was Günther allerdings für das immanente Leben dasselben unter einer ganz bestimmten Modification behauptet. Dies der grosse Gegensatz Günthers zu Kant. Vergl. die interessante Stelle: Vor. I, 127

[2])cf. Vor. I, 44 unten; 118 oben; 141 und Lyd. IV, 187.

solchen absolut-selbstbewussten (persönlichen) Wesens. Nur auf einen solchen, weil die Bedingtheit oder Relativität des Geistes sowie der Welt überhaupt die Annahme einer Selbstverwirklichung des Absoluten in ihr, in welcher Form auch immer, ausschliesst [1]). Der Geist ist also substantia creata [2]).

Kein Selbstbewusstsein ohne Selbstbewusstwerdungsprocess.

Der Selbstbewusstwerdungsprocess des Absoluten (manifestatio ad intra) [3]) ist absolut, d. h. mit Ausschluss alles Endlichen, folglich auch als ewig, weil ausschliesslich durch das absolute Realprincip selbst ohne jede Mitwirkung fremden Seins vollendet zu denken [4]). Ferner ist derselbe so beschaffen, dass das absolute Princip durch ihn nicht zum Wissen seiner selbst gelangt noch gelangen kann, ohne zugleich den Gedanken von der Negation seiner selbst zu gewinnen, und eben dieser negative (und als solcher blos formale) Gedanke in Gott ist die Weltidee. Die Weltidee ist die Idee Gottes von seinem Nicht-Ich [5]). „Der Urgedanke (Idee oder Anschauung) Gottes von allem creatürlichen Sein und Leben, schreibt Günther, kann kein anderer sein als die Anschauung von der Negation seiner selbst, da der Gedanke von der Affirmation seiner mit seinem absoluten Sein als absolutes Wissen in sich absolut zusammenfällt . . . . Denkt Gott sich nun sein Leben in einer Negation, so negirt er zugleich seine absolute Persönlichkeit d. i. er denkt sein Nichtich". Muss er sich dieses aber auch denken? „Allerdings, weil er sich als absolute Persönlichkeit denkt, wenn er sich selber denkt [6])." Die Idee Gottes von seinem Nichtich oder die Weltidee ist nun aber nur erst die eine d. i. die formale und negative Voraussetzung, auf welche die Weltwirklichkeit sich zurückführt, wohingegen die positive Voraus-

[1]) Was eingehend im ersten Theile der Vorschule ausgeführt wird, cf. im Besonderen Vor. I, pg. 30, die Schlussworte; 59 und 88.

[2]) Aber nicht im Sinne Descartes. cf. die 2. Note pg. 66 dieser Arbeit.

[3]) cf. Vor. I, 77 unten; 107 ff.; wie überhaupt den elften Brief des ersten Theils der Vorschule.

[4]) Vor. I, 172 oben, cf. Vor. II, 535 f.

[5]) Lyd. I, 120. [6]) Südl. 213/214.

setzung der letzteren Gott selber als reales Princip oder der seine Weltidee realisirende Wille Gottes ist [1]). Denn die Welt in ihrer Realität ist nach Günther nichts als die realisirte (substanzialisirte, hypostasirte) Idee des Absoluten von seinem Nichtich (manifestatio ad extra) [2]).

Der Geist, als das eine der beiden dualistisch entgegengesetzten Glieder der Welt, ist also ebenfalls eine substanzialisirte Idee des Absoluten [3]).

Und hier ist der Punkt, wo wir für die Darlegung der güntherschen Lehre von der Finalcausalität einsetzen müssen: es ist der Punkt, wo das Resultat der Analyse des Gottesgedankens als des einen Factors im Selbstbewusstsein mit dem Ergebniss der Verfolgung der Genesis des Ichgedankens zusammenfällt. Durch letztere fanden wir den Geist als ein ursprünglich indifferentes, nichts destoweniger aber reales Princip; als solches, d. h. in dieser und keiner andern Form — real und doch indifferent — ist der Geist die Realisation der göttlichen Idee. Aber es ist empirische Thatsache, dass jenes ursprünglich unbewusste Princip sich steigend entwickelt und entfaltet, bis es, selbstbewusst geworden, ein Ich ist, und dass auch dieses Ich bei der Beschaffenheit und Zuständlichkeit, in welcher es sich darstellte, als es zum ersten Male auf den Lippen des Kindes seinen sprachlichen Ausdruck fand, nicht stehen bleibt, sondern für dasselbe in selbstbewusster Persönlichkeit, im Kampfe mit der übrigen Weltwirklichkeit eine neue innere Entwicklung beginnt. — Diese ganze Stufenfolge muss aber in der Idee des Absoluten vom Geiste vor-

---

[1]) Eur. 154. [2]) cf. Vor. I, 111 f.; Lyd. I, 119—122; Lyd. II, 1, 56.

[3]) Daraus folgert Günther auch die Fortdauer des Geistes nach dem Tode (also nicht aus dem Substanzbegriff! cf. pg. 42), denn er sagt: „Alle und jede Substanz (auch die ihren Ursprung einer Setzung verdankt) ist eine Selbständigkeit darin: dass sie als einmal gesetzte zu ihrem Fortbestande nicht der wiederholten Setzung (als Fortsetzung) bedarf; auch wenn sie zu ihrer Zersetzung (Lebensentfaltung) des absoluten Princips bedürfte. Im widrigen Falle müsste der Gedanke, den Gott in der Setzung der Substanzen ausser ihm realisirt hat, wohl schlecht, aber nicht schlechtweg verwirklicht sein, wenn er jener Setzung nachhelfen müsste durch Wiederholung“ (Vor. II, XX; cf. LXXXIII; Symb. 193 und Lyd. III, 451).

gedacht und in der Schöpfung desselben von jenem mitbeabsichtigt sein; denkt und schafft aber Gott den Geist in der Absicht, dass derselbe seiner selbst bewusst werde, während er ihn thatsächlich als einen ursprünglich bewusstlosen indifferenten, setzt, so muss er diese Setzung so vorgenommen haben, dass die Differenz zwischen der Ursprünglichkeit des Geistes und der von Gott vorgedachten Beschaffenheit desselben wie ein „Deficit" vom Geiste selbst durch eigene, spontane Entwicklung ausgeglichen werden kann [1]).

Und erst unter diesem Gesichtspunkte hat es einen Sinn, das Verhältniss zwischen Sein und Erscheinen in der Sphäre des Geistes, zwischen Indifferenz und Differenzirtheit, Bewusstlosigkeit und Selbstbewusstsein, welches an der Hand der unmittelbaren (innern) Erfahrung nur wie das der realen Möglichkeit zur Wirklichkeit angesetzt werden kann, festzusetzen als das der Unbestimmtheit, aber mit immanenter Bestimmung zum Ichgedanken, zur Bestimmtheit, weil durch die Auseinandersetzung über die creatürliche Natur des Geistes erst jenes Dritte gefunden worden ist, welches diese Bestimmung bei der Setzung des Geistes mitgesetzt, sie ihm als Mitgift für sein Dasein als Weltfactor in die Wiege gelegt hat [2]); weil so das Gesetz, nach welchem die Möglichkeit nur zu dieser Wirklichkeit werden kann und muss, aus der Natur des Geistes als eines gesetzten begriffen und auf das Absolute als Gesetzgeber zurückgeführt werden kann.

Thut dies der selbstbewusste Geist, indem er, gelegentlich der Analyse seines empirischen Selbstbewusstseins, ausgehend von einer Reconstruction des ersten Factors desselben, des Ichgedankens, und von hier aus übergehend zum Gottesgedanken und der Reconstruction seiner Genesis, „den grossen

---

[1]) Wir haben oben (pg. 64 Note [1]) darauf hingewiesen, dass alle Ideen zuletzt ihre eigentliche Begründung im Absoluten haben. Aus dem soeben Gesagten wird das klar werden; denn diese Ideen sind eben nichts Anderes, als die vom Geiste sich selbst zum Bewusstsein gebrachten Momente dieser seiner vom Absoluten ihm zugewiesenen, d. h. durch die göttliche Idee vom Geiste bedingten und vorgeschriebenen Entwicklung (Differenzirung).

[1]) cf. Symb. 142 unten. —

Gedanken der Schöpfung noch einmal denkt", so übernimmt er die Rolle nicht sowohl eines Gesetzgebers, als vielmehr „Gesetzfinders"[1]; hat dadurch aber auch die Bürgschaft, dass die so gefundenen Gesetze mit Gewissheit giltig sind für alles andere creatürliche, („gesetzte") Sein, weil auch dieses in seiner ursprünglichen gesetzten Indifferenz ebenfalls, und zwar aus dem gleichen Grunde, unter dem Gesetze der „Bestimmung zum Gedanken" steht, wenn auch diese Bestimmung in der Sphäre der Natur — was hier nicht weiter ausgeführt werden kann — unter Heraussetzung eines anderartigen Schlusseffectes erreicht wird. Doch dies nebenbei.

Wir erhalten also als das Resultat der bisherigen Ausführung, dass der Ichgedanke als Relationsidee unter Zuhilfenahme transscendenter metaphysischer Principien ausser den zuerst besprochenen „Kerngedanken" der Substanzialität und Cansalität auch den der Finalcausalität absetzt, sofern die Relationsmomente, Sein und Erscheinen, als Unbestimmtheit (Indifferenz), aber mit immanenter Bestimmung zum Gedanken, und Bestimmtheit, durch welch letztere die erstere aufgehoben zu werden vom Absoluten bestimmt ist, gefasst werden.

Als Frucht für die Kategorienlehre erwächst daraus die Denkbestimmung nach Mittel und Zweck, indem die Bestimmtheit im Selbtbewusstsein nie erlangt werden kann ohne vorhergehende Unbestimmtheit, und die ursprüngliche Unbestimmtheit zufolge ihrer Bestimmung durch jene ausgelöst wird, jene also den Zweck repräsentirt, zu dessen Erreichung in dieser das Mittel gesetzt ist. Wird sich der Geist klar über diese seine Eigenthümlichkeit, so gewinnt er an sich selbst die genannten Ideen[2].

---

[1]) cf. Vor. II, XXVIII oben.

[1]) cf. Eur. 108, zweiter Abs., und 181.

Schlussbemerkungen.

§ 9.

Eine ergänzende Bemerkung zur „empirischen" Methode. Die Ideen in ihrer Anwendung. Der Mensch als Vereinswesen von Geist und Natur. Die Kategorie.

Wir haben soeben betont, dass der Ichgedanke als Relationskategorie den Gedanken der Finalcausalität absetze unter „Zuhilfenahme transscendenter, metaphysischer Principien". Dies bedarf, um im Sinne Günthers verstanden zu werden, einer nähern Erklärung. Denn Günther ist ohne Zweifel der Ansicht, dass jene metaphysischen, transscendenten Principien ebenfalls von dem sichern Boden der Erfahrung aus gewonnen werden und daher ganz die Gewissheit theilen, welche dieser zukommt, also in weiterer Bedeutung auch selbst als empirisch können und müssen angesehen und bezeichnet werden. Um den Gegenstand klar zu stellen, müssen wir nochmals mit einigen Worten auf die Methode[1]) zurückkommen, welche der Philosoph nach Günther in seinen Forschungen zu beobachten hat.

Die Philosophie als höheres Selbstbewusstsein hat es mit den Thatsachen des empirischen Selbstbewusstseins zu thun, indem sie die in diesem enthaltenen Factoren: Geist, Natur, und Gott auf ihre Realität zu untersuchen und in ihrer Beschaffenheit und ihrem gegenseitigen Verhältnisse festzustellen hat.

Sie hat dabei, wie früher dargethan, mit dem Bewusstsein des Ich (Geistes) von ihm selber zu beginnen, dasselbe in seiner Genesis reconstruirend und in seine einzelnen Momente analysirend, und auf Grund dieser Untersuchungen die

---

[1]) cf. pg. 9 unten, f.

Beschaffenheit des Ich (Geistes) als solchen feststellend. Diese lediglich im Felde erfahrungsmässiger Thatsachen sich bewegenden Untersuchungen führen nach Günther den Denker bis zur Erkenntniss des Geistes als eines primitiv indifferenten realen Princips. Nun aber macht die primitive Indifferenz des Geistes die Annahme desselben als eines bedingten (creirten) Princips, und diese wieder die des absoluten Princips (Gottes) als des Schöpfers des Geistes nach Günther unumgänglich nothwendig. Nach Feststellung der Realität und Beschaffenheit des absoluten Seins (Gottes) findet der Denkgeist ferner in diesem nach Günther in consequenter Weise die Weltidee als die eine, die formale, der beiden Voraussetzungen der Weltwirklichkeit, während die andere Voraussetzung derselben das absolute Sein als absolute Causalität selber ist[1]). Bis zu diesem Höhepunkte führt demnach die Wissenschaft, welche von der sichersten und gewissesten aller Thatsachen der Erfahrung, von dem Selbstbewusstsein oder Ichgedanken des Geistes, ihren Ausgang und Anfang genommen hat. Nun sind die drei zuletzt genannten Annahmen (Bedingtheit des Geistes, Gott als Schöpfer, Weltidee) offenbar blosse Postulate, Voraussetzungen, welche als solche nicht als Resultate empirischer Forschung können angesehen und insofern als transscendente metaphysische Principien müssen bezeichnet werden. Allein ist Günthers Ansicht richtig, dass die primitive Indifferenz des Geistes als realen Princips empirisch sich feststellen lasse, und ist es ferner richtig, dass aus dieser die Bedingtheit (Creatürlichkeit) des letzteren und die Realität Gottes als des Creators desselben und die Weltidee gefolgert werden muss, — so ist doch auch einleuchtend, dass dieselbe Gewissheit, welche jener Erfahrungsthatsache, nämlich der primitiven Indifferenz des Geistes eignet, auch den mit dieser unlöslich zusammenhangenden Folgerungen zukommen wird, und dass die letzteren mittelbar oder in weiterer Bedeutung noch als Ergebnisse empirischer Forschung müssen betrachtet werden. —

Es erübrigen noch einige abschliessende Bemerkungen zu der güntherschen Lehre von der Idee. Wir sind an der

[1]) cf. Eur. 154.

Hand Günthers ihrer Genesis nachgegangen und haben im Selbstbewusstsein ihre einzelnen Gestaltungen sich entwickeln sehen. Die Frage, welche noch der Beantwortung bedarf, ist nunmehr die nach ihrem Gebrauche, d. i. die Frage, ob die von dem Geiste in und an ihm selbst erhobenen Ideen auch solche Gedankenformen sind, welche dem Geiste nicht blos zu einer richtigen Selbsterkenntniss verhelfen, sondern ebenfalls zur Erkenntniss alles anderen mit und neben ihm existirenden realen Seins, der Natur, des Menschen, Gottes? Erst hierdurch, wenn dies anders der Fall ist, werden die Ideen zu allgemein giltigen Gedankenformen das ist zu Kategorien, denen alles Sein und Leben unterworfen ist und welche als solche nichts sind als der subjective Reflex der wesentlichen Momente desjenigen Processes, durch welchen jedes Sein oder reale Princip aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, aus der Indifferenz zur Differenz, aus dem Sein an sich zum Sein für sich lebendig sich entwickelt. Um Günthers Ansicht über diese schwer wiegende Frage wenn auch nur in möglichster Kürze noch zu besprechen, müssen wir unsern Blick noch einmal auf die neben dem Geiste bestehenden Realprincipien hin richten.

Die Natur findet der Geist als zweiten Factor des Selbstbewusstseins empirisch vor. Im höhern Selbstbewusstsein gelangt er zur Einsicht, dass diese Natur nicht ein blosses Phänomenon, sondern gleich ihm selbst ein reales Princip ist, welches ebenso, wie er, ein Denken, aber dieses als ein von dem seinigen qualitativ verschiedenes, durchsetzt. Und eben weil der Geist das Denken der Natur nur als ein von dem seinigen qualitativ oder wesentlich verschiedenes begreift, so ist er auch genöthigt, zwischen ihm selbst als realem Principe und der Natur als einem solchen nicht Wesens-Identität, sondern Wesens-Diversität zu behaupten, solange er den Gedanken festhalten muss, dass die Erscheinung oder Offenbarung eines Princips diesem nur entsprechend und nicht widersprechend ausfallen kann [1]). Aber ungeachtet

[1]) Die Begründung der Lehre von der Natur als Realprincip müssen wir der Metaphysik überlassen; hier setzen wir ihre Richtigkeit voraus.

dieser Wesens-Verschiedenheit von Geist und Natur wendet der erstere dennoch mit vollem Rechte die von ihm selber erhobenen Ideen auch auf diese an und zwar deshalb, weil auch sie, wie der Geist, ein Realprincip ist, welches nur durch eben dieselben, wenn zwar nach der Beschaffenheit des Princips modificirten Momente aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit sich zu erheben oder die ihm eigenthümliche Objectsubjectivirung durchzusetzen vermag. Die Ideen sind demnach wahrhafte Natur-Kategorien.

Im Menschen treten beide Principien, Geist und Natur (Leib), in synthetischer Einheit zusammen, „nicht blos in eine lebendige Wechselwirkung, sondern auch in eine reale, substantielle Verbindung und eine lebendige Einheit, welche sodann die Wechselwirkung zwischen Geist und Natur ausser dem Menschen factisch vermittelt. Dass jene reale Verbindung der Gegensätze im relativen Sein keinem von beiden Gliedern desselben den Charakter der Substanzialität und Causalität (d. h. seiner eigenen Selbständigkeit) raubt, das wird von mehr als einer unzweideutigen Thatsache erhärtet“ [1]). „Bleibt aber das Fleisch (der Leib) ein natürliches, wie der Geist ein übernatürliches (d. h. von der Natur als solcher grundwesentlich verschiedenes) Element, so kann die Frage nach der Vermittlung jener beiden heterogenen Factoren der Einen Menschennatur mit dem blossen Hinweis auf diese Einheit als solche so wenig abgefertigt werden, als in dieser Einheit die Antwort selber liegen kann“ [2]); vielmehr muss die Beschaffenheit dieser Einheit erst ausgemittelt werden. Und da ergiebt sich denn, dass „das Naturleben nicht blos atomistisch oder mechanisch an den Geist angelehnt oder angeleimt ist; sondern es ist dynamisch mit ihm verbunden“ [3]). „Die organische (dynamische) Verbindung aber wird sich in der gegenseitigen Lebens- oder Gütergemeinschaft offenbaren“ [4]):

Hinsichtlich des Näheren über den Denkprocess dieses Princips können wir auf den Anfang des § 5, ferner auf die schon erwähnte Schrift von Dr. Flegel und die zweite Abhandlung von J. H. Pabst in den Janusköpfen verweisen.

[1]) Vor. I, 221. — [2]) Symb. 40 oben. — [3]) Vor. II, 388 unten. — [4]) Eur. 510.

„die Eine Naturpsyche greift durch die Leiblichkeit (ihr eigenthümliches Werk) in den wesentlich von ihr verschiedenen Geist ebenso hinüber, wie der Geist durch die Leiblichkeit in die Naturseele hinaus ausgreift. Und eben dieser lebendige Wechselverkehr begründet eine Communication des Idioms beider Lebensprincipe“ [1]).

Diese communicatio idiomatum besteht aber darin, dass, während die Principien als solche dualistisch gesondert bleiben, eine Verschmelzung in der Erscheinungssphäre stattfindet; die von Günther behauptete „reale, substantiale Verbindung betrifft also das geistige wie das natürliche Sein insofern, als die Lebensformen beider realen Factoren im Menschen zur Einheit sich zusammenfinden. Und da das Leben sowohl des Geistes als der Natur im Menschen unter anderm auch in dem Durchsetzen eines Denkprocesses besteht, so wird ihre communicatio idiomatum auch als Vereinigung zweier an sich heterogener Gedanken, der Idee und des Begriffs, müssen gedacht werden. Und in der That, Günther sagt: die Natur „im Menschen vollendet ihre Begriffsbildung bis zur Erhebung des reinen Schematismus, was nur dadurch geschehen kann, dass der Geist, dem als solchem in seiner Innerlichkeit jede Begriffsformation fremd bleiben muss, in das Leben und Bilden der Natur eingeht“ [2]). Das Resultat davon ist, dass „das Schema der Einbildungskraft (das höchste Erzeugniss des Denkens der Natur für sich) hier in die Kategorie oder den Verstandesbegriff überschlägt“ [3]). Aber ungeachtet des Ineinandergreifens der Lebensformen von Geist und Natur im Menschen bleiben beide Factoren in demselben doch, was sie an sich ausser

---

[1]) Vor. II, 388/89, cf. ibid. 116 und besonders 334 unten ff., ferner Südl. 148; 220; Lyd. I, 118. Es wäre wohl möglich, dass die hier vorgetragene Ansicht von „der Einen Naturpsyche“ noch einer Umgestaltung bedürftig wäre, um Günthers Auffassung der Natur in voller Consequenz auszubilden.

[2]) Südl. 219.

[3]) Südl. 218/19. Auch die in den beiden letzten Stellen ausgesprochenen Ansichten Günthers sind wohl in der einen und andern Richtung noch einer Verbesserung fähig.

demselben sind, der Geist Geist, die Natur Natur. Eben deshalb sind die Ideen des Geistes aber auch wieder Gedanken formen, durch welche der Mensch als die Synthese von Geist und Natur richtig erkannt wird, wofern sie vor ihrer Uebertragung auf ihn nur eine der eigenthümlichen Beschaffenheit desselben entsprechende Modification erfahren. Und ganz dasselbe wird auch in Beziehung auf Gott, den absoluten Gegensatz alles creatürlichen Seins und Lebens, der Fall sein.

Der Geist gewinnt Gott im Gedanken dadurch, dass er sich selbst als bedingtem Sein jenen als unbedingtes Sein voraussetzen muss. Und wenn auch die Position (Affirmation) Gottes seitens des Geistes zunächst nur eine solche in der Gedankensphäre des Geistes ist, so kommt Gott doch so gewiss auch objective oder dingliche Realität zu, als der Geist ja selber eine solche Realität ist und als eben nur die Beschaffenheit seiner selbst als realen Princips den Geist nöthigt, seine eigene Existenz aus einer Schöpferthat des unbedingten Seins zu begreifen. Denkt aber der Geist Gott als unbedingtes Sein, so weiss er ihn auch denkbar als unbeschränkt, d. i. als einen solchen, der lediglich aus und durch sich ohne Angewiesenheit auf die Einwirkungen fremden Seins aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit sich übergesetzt hat. Der Geist überträgt mithin auch auf Gott die Ideen des Seins, der Erscheinung, des Processes u. s. w., die er bei der Erhebung der Momente seines Selbstbewusstseins in und an ihm selber gefunden hat und er muss dieselben auf jenen übertragen, weil ihm nur hierdurch eine Erkenntniss desselben möglich ist. Die Ideen sind mithin auch Kategorien des unbedingten Seins oder Gottes, freilich aber wieder mit der näheren Einschränkung, dass sie in einer der Beschaffenheit des unbedingten Seins entsprechenden Weise modificirt werden.

Die Idee als solche, d. h. als Denken des Geistes, hat ursprünglich Nichts zu ihrem Inhalte, als das Ich. Sie ist also nicht sowohl leere Form, welche erst zuwarten müsste, bis ihr ein Inhalt von Aussen gegeben würde, als sie vielmehr der reale Ichgedanke selbst ist. Aber andrerseits taugt sie nicht nur einzig und allein dazu, das Ich in seinem Wesen zu ergründen und begreiflich zu machen, sondern sie

wird im Denken des Menschen in Wahrheit auch Kategorie, d. h. eine Denkform, welche ihre Anwendung findet auf Alles und Jedes, was in den Bereich unsers Bewusstseins eintreten kann.

Es wäre dies aber unmöglich, wenn Günther nicht zuvor auseinandergesetzt hätte, dass in jedem wie immer beschaffenen Realprincipe, trotz der zwischen Geist, Natur und Gott bestehenden wesentlichen Verschiedenheit, wie im Geiste, ein Differenzirungsprocess sich abwickelt, dessen Momente zu denen der geistigen Objectsubjectivirung in einem durchgehenden Parallelismus stehen. Um dieses Sachverhaltes willen können die Ideen des Geistes ohne Denkfehler auf die Natur und das Absolute übertragen werden, wenn dies auch nur unter gewissen, je durch die eigenartige Natur des Princips bedingten Modificationen geschehen kann.

Martinus Klein de vita sua.

Natus sum die VI. mensis Octobris anni h. s. LIII. Boleslaviae in oppido inferioris quae dicitur Silesiae, patre Hermanno, qui tunc munere praeceptoris fungebatur in paedagogio cum orphanotropheo regio coniuncto, matre Anna e gente Prehn. Fidei addictus sum evangelicae. Primis litterarum rudimentis imbutus sum in ludo publico Friedlandiae, quod est oppidum Silesiae prope Waldenburgum situm; eo enim pater a. h. s. LVIII evangelii minister vocatus erat. Tum per tres fere annos diligenti patris ipsius institutione fructus a. LXV in gymnasium, quod est Suidnicii, deductus sum. Cuius in ordinem IV. receptus V annos Suidnicii degi. Relicto deinde gymnasio inde a mense Octobri anni LXX, quum rei saltuariae me dicare constituissem, in regione montis Hohe-Eule Wuestegiersdorfiensi quaecunque ad silvarum et culturam et administrationem pertinent expertus sum. Sed quum per illud tempus — quae est humani animi natura, ut constraria demum rerum conditione spretorum bonorum dignitatem vere aestimet — litterarum desiderium in dies augeretur, denuo in litteras incumbere constitui; repudiato igitur munere in provincia illa mihi oblato Boleslaviam in patriam meam reverti. Ubi in ordinem II. gymnasii, quod florebat tunc temporis et adhuc floret auspiciis v. d. Beisert, cuius erga me eximia exstitit benevolentia, sum receptus. Deinde post quinquies VI menses testimonium maturitatis adeptus a. LXXV almam Viadrinam adii. Primum scholis interfui theologorum. Intermissis deinde post unum annum et dimidium studiis modo susceptis per

qaliuot menses munere praeceptoris privati functus sum in oppido Silesiae Wartenberga, Polonica quae vocatur. Reversus Vratislaviam philosophorum imprimis et philologorum scholas frequentavi. Seminarii regii philologici sodalis fui extraordinarius et per breve tempus ordinarius.

De vita mea tantum. Restat, ut, quod cordi mihi est, publice gratias agam professoribus, qui studiis meis favebant: v. v. ill. Gess, Hahn, Raebiger; Dilthey, Freudenthal, Hertz, Reifferscheid, Rossbach, A. Schultz, Weber, Weinhold, imprimis Theodoro Weber, cuius benevolentiam, quam saepe sum expertus, animo sincero praedico.

Thesen.

1. Der Streit über die Berechtigung einer metaphysischen Weltanschauung — wenn dieselbe mehr sein will, als blos subjective Ueberzeugung — kann nur zum Austrag gebracht werden auf dem Felde der Erkenntnisstheorie: Erkenntnisstheoretische Untersuchung ist die Grundlage alles Philosophirens.
2. Als Vorbedingung alles philosophischen Forschens ist der Zweifel, wie ihn Descartes fordert, unerlässlich.
3. Schopenhauers Philosophie ist ein Abfall von der kantischen, keine Fortbildung derselben.
4. Die allegorische Darstellung widerstrebt den Principien der Kunst.
5. Die „Popularisirung der Wissenschaft", sofern sie sich nicht beschränkt auf Mittheilung gesicherter (positiver wie negativer) Resultate, ist für die Würde der Wissenschaft eine Schädigung und für das Volk ein Unheil.